И. В. ВИШЕВ

Проблема личного бессмертия

И. В. ВИШЕВ

Проблема личного бессмертия

Ответственный редактор
доктор философских наук
Н. Р. Аксенов



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

ББК 15.1
В55

Рецензенты

доктор биологических наук *Г. Д. Бердышев*
доктора философских наук *Б. Ф. Славин, Я. Е. Стуль*
кандидат философских наук *Г. А. Антипов*

Вишев И. В.

В55 Проблема личного бессмертия.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние. 1990.— 248 с.
ISBN 5-02-029600-7

Обречен ли человек на неизбежную смерть, или он способен предотвратить ее и стать лично бессмертным? Трудно найти другую проблему, которая так привлекала бы к себе внимание людей. Автор монографии подробно останавливается на обстоятельствах и времени возникновения идеи бессмертия, перипетиях ее эволюции, уделяя большое внимание выяснению мировоззренческих, методологических и социальных аспектов проблемы практического бессмертия человека, предпосылкам ее решения.

Книга адресована философам, всем интересующимся мировоззренческой и методологической проблематикой.

Научное издание

Вишев Игорь Владимирович

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОГО БЕССМЕРТИЯ

Редактор издательства Ю. П. БУБЕНКОВ. Художник С. М. КУДРЯВЦЕВ. Технический редактор Л. П. МИНЕЕВА. Корректоры Т. Ф. ПОГИБЛОВА, Е. Н. ЗИМИНА

ИБ № 34972

Сдано в набор 10.07.89. Подписано к печати 17.11.89. Формат $84 \times 108^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 2. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 13. Усл. кр.-отт. 13. Уч.-изд. л. 15. Тираж 19 500 экз. Заказ № 744. Цена 2 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.
4-я типография издательства «Наука». 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

В $\frac{0301020000-861}{042(02)-90}$ 1—90 I полугодие **ББК 15.1**

ISBN 5-02-029600-7

Выяснив причины старения, его механизм, мы безусловно научимся бороться с ним, как и с любой другой болезнью. Старение будет побеждено людьми так же, как они победили оспу, чуму и многие другие болезни. И тогда можно будет продлить жизнь того или иного человека не только до 200 лет, но и значительно дольше... Победив старость, мы тем самым победим и смерть!.. Итак, мы пришли к идее: в природе нет запретов против бессмертия человека.

В. Купревич

Сейчас мы вынуждены принимать смерть, но нет нужды делать это с благочестивой покорностью, воспринимая ее как нечто от века предопределенное и неизбежное... Смерть всегда была и останется личной и общественной трагедией; но сколь бы неизбежной и необходимой она ни была на ранних этапах органической эволюции, совершенно ясно, что она не выполняет больше полезной роли в человеческом обществе... Мы поняли, что смерть в принципе никоим образом не неизбежна, и мы должны позаботиться о том, чтобы найти способы отсрочить или избежать ее.

Дж. Бернал

...Биология вокруг нас и внутри нас — это океан, полный тайн. Первоочередная задача в этой области — сделать человека бессметрным. Да, практически бессмертным. Меня возмущает, когда под видом пропаганды научных истин утверждают тезис о неизбежности смерти, вместо того, чтобы как следует подумать о проблемах продления жизни.

П. Ребиндер

Задача увеличения продолжительности жизни людей находит свое резюмированное выражение в постановке проблемы практического бессмертия. Эту проблему можно отнести к ряду проблем, отражающих новые потребности общества, которые обрели свое место в современной науке.

Т. Карсаевская, А. Шаталов

ОТ АВТОРА

Смерть... Слово это в моем воображении всегда начертано черными литерами. Она, как дамоклов меч, висит над жизнью каждого человека, чтобы в любое мгновение оборвать нить его индивидуального бытия. От нее никто не застрахован, не гарантирован. Однако если смерть человека именно сейчас, в данный момент, при отсутствии видимых причин или таких, каких могло бы и не быть, представляется чем-то случайным, если против нее поэтому так или иначе ведется борьба, то с течением времени ее необходимость становится все более очевидной и люди заставляют себя с нею смириться. Нигде и никогда не было ни одного реального и неопровержимо доказанного факта, который бы свидетельствовал о существовании исключений из этого печального правила. Так непреложной истиной стало суждение: «Все люди смертны».

И все-таки, примиряя себя со смертью, люди не уставали искать способы противостоять ей, потому что человек не мог не воспринимать смерть (по крайней мере, психологически) как нечто недопустимое, противоестественное, ибо он приходит в мир, чтобы жить, а не для того, чтобы умереть. Каждый человек вырабатывает свое собственное отношение к смерти. Одни некритично усваивают традиционные установки (религиозные или атеистические), другие пытаются мысли о смерти вытеснить на периферию своего сознания, третьи хотят выработать твердую жизненную позицию и т. д.

Вырабатывать свое отношение к смерти пришлось и мне. Теперь трудно установить точно, когда это началось, но, вероятнее всего, мои нынешние взгляды начали формироваться вот при каких обстоятельствах. 7 ноября

1957 г., когда я был еще студентом пятого курса философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, у меня родилась дочь. В незатейливом стихотворении, предназначенном исключительно для внутрисемейного, домашнего обихода, которое я в тот день написал жене, были и такие слова:

За днем промчится день, за годом год промчится,
И станет женщиною маленькая дочь,
И сединою голова засеребрится,—
Не в силах люди старость превозмочь!

Да, старое должно уйти и дать дорогу нови,
Таков закон быстротекущей жизни всей,
Но в жизни будущей частица нашей крови
Жить будет вечной жизнию своей!

Как явствует из этих строк, тогда я еще вполне традиционалистски решал для себя вопрос о смерти и бессмертии человека. Но, судя по всему, как раз в то время меня впервые пронзила мысль: почему же люди, достигшие столь грандиозных успехов в социальном и научно-техническом развитии, сделавшие первый шаг в космическое пространство, по-прежнему остаются бессильными перед старостью и фатальностью смерти? Что же представляет собой этот роковой для человека закон, обрекающий его на старение и неотвратимую гибель, да и существует ли он? Ведь если нельзя отменить объективных законов, то можно изменить условия их действия, что даст совсем иные результаты. Что же тогда мешает людям повлиять на законы, предписывающие им стареть и умирать? Неужто никак нельзя обеспечить неопределенно долгую жизнь, нельзя вывести человека за видовой предел его индивидуального бытия? Эти и подобные им вопросы встали тогда передо мной, чтобы уже больше никогда не оставлять меня в покое.

Вопросы эти возникли не случайно. В то время я вплотную занимался философскими проблемами естествознания, и в частности готовился к дипломной работе на тему «Гносеологическое значение математики в квантовой механике». И в дипломной, и в курсовых работах я рассматривал понятия закона, закономерности, природу и характер их действия, а также вопрос о значении условий, в которых они действуют.

Тогда же я осознал всю колоссальность осенившей меня идеи и степень моей неподготовленности к ее разработке. Поэтому я и продолжал свои занятия философ-

скими проблемами естествознания, но обдумывал и собирал материал на тему, которую определил для себя как проблему практического бессмертия. Однако мне не удалось должным образом углубить свои познания в физике и математике (ни на вечернем отделении физического факультета МГУ, ни экстерном после окончания университета, так как экстерны как раз тогда отменили), без чего продолжать серьезную работу по моей теме мне казалось невозможным.

В то время развертывалась атеистическая работа. Меня всегда интересовали вопросы атеизма и религии, со школьных лет я любил и лучше, чем многое другое, знал историю, интерес к которой был непреходящим. К тому же в первые свои студенческие каникулы, которые я проводил в Харькове, райком комсомола поручил мне читать атеистические лекции в учреждениях и на предприятиях города, причем опыт оказался довольно удачным. В силу этих и ряда других связанных с ними обстоятельств я принял тогда ответственное решение сосредоточить свое внимание и усилия на атеистической проблематике, тем более что в Челябинском политехническом институте, куда я был направлен на преподавательскую работу, мне предложили читать лекционный курс научного атеизма, за что я взялся с большой охотой. В 1964 г. я закончил заочную аспирантуру при кафедре теории и истории научного атеизма философского факультета МГУ и защитил диссертацию на тему «Социально-нравственный смысл десяти библейских заповедей». Но, специализируясь на критике религиозной морали, я никогда не упускал из поля зрения проблему смерти и бессмертия, все более убеждаясь в ее исключительной мировоззренческой значимости.

В те годы о практическом бессмертии заговорили и в печати. С одной стороны, у меня это вызвало некоторое огорчение, ведь я сам работал в этом направлении, но мне не удалось коснуться этой темы в своей первой брошюре (редактор настоял на исключении ее), с другой же — я был и обрадован, так как окрепла моя уверенность в правильности избранного мною пути: стало совершенно ясно, что мною овладела не какая-то бессмысленная идея, а что так же думают и другие.

Вплотную проблемой, в которой соединился мой интерес к философским вопросам естествознания, атеизма, истории, я стал заниматься с начала 70-х годов. Поворот-

ным для меня оказался 1972 г., когда тезисы моего доклада были опубликованы в трудах 9-го Международного конгресса геронтологов и я принял личное участие в его работе, а журнал «Наука и религия» опубликовал мою программную статью «Практическое бессмертие?». После публикации моей статьи «Философия и геронтология» журналом «Философские науки» и нескольких других статей я решил приступить к работе над монографией, однако очень скоро убедился, что рассчитывать на ее успех без новых публикаций не приходится. Решению этой задачи и оказались посвященными последующие полтора десятилетия. И вот теперь работа над этой монографией подошла к концу. С волнением и тревогой я завершаю ее — какой-то отклик у читателя она получит?! Приношу искреннюю и глубокую благодарность всем, кто помогал мне в работе над ней и способствовал выходу ее в свет.

ВВЕДЕНИЕ

Очень трудно, если вообще возможно, найти еще одну такую проблему, которая бы на протяжении всей истории человечества так привлекала к себе внимание людей, будоражила их воображение, представляла для них столь непреходящий и непосредственный интерес, как проблема смерти и бессмертия человека: обречен ли он на неизбежную смерть или способен предотвратить ее и стать лично бессмертным, практически бессмертным?

Сама формулировка этой проблемы указывает на два основных ее момента: один — вопрос о смерти, другой — о бессмертии. В настоящей работе главное внимание будет уделено именно второму моменту — вопросу о бессмертии. Однако он также чрезвычайно многопланов и сложен, поэтому необходимо уже сделанную оговорку дополнить еще одним важным ограничением. Дело в том, что проблему бессмертия иногда понимают как материальное, или химическое, бессмертие (неуничтожимость элементов тела человека и слияние их с природой), как историческое бессмертие (как неуничтожимость человечества), как биологическое, или плазмическое, бессмертие (которое достигается людьми в их потомках), как социальное бессмертие, или бессмертие влияния (воздействие свершений того или иного человека на судьбы последующих поколений), и т. п.

Однако специально останавливаться на этом не буду, а первостепенное внимание уделю непосредственному, прямому решению этой проблемы в ее буквальном смысле, а именно выяснению возможности устранить фатальность смерти и достичь реального личного бессмертия.

Проблему бессмертия человека недаром называют «сквозной», «вечной» проблемой [1]. Так, американский

философ К. Ламонт заявляет: «Я убежден, что ни один человек не может выработать себе зрелую философию жизни, если он не уделит внимания этому вопросу»[2]. Действительно, жизнь становится все более содержательной и привлекательной, а ее утрата — все тягостнее и неоправданнее. Существенно возросла и продолжает расти стоимость формирования личности, особенно всесторонне и гармонично развитой. Убедительно заявила о себе уникальность и невосполнимая ценность каждой личности, именно ее индувидуального существования, а потому много острее, чем прежде, стала ощущаться необходимость продления человеческой жизни. И люди начинают теперь гораздо сильнее, чем когда бы то ни было прежде, чувствовать всю неуместность и нелепость смерти.

Поэтому столь дикой представляется людям термоядерная война, грозящая гибелью всего живого на Земле. Вот почему закономерен тот факт, что движение миролюбивых сил современности возглавила партия советских коммунистов. Вот почему на XXVII съезде КПСС было заявлено: «Социализм безоговорочно отвергает войны как средство разрешения межгосударственных политических и экономических противоречий, идеологических споров. Наш идеал — мир без оружия и насилия, мир, в котором каждый народ свободно избирает путь развития, свой образ жизни. Это — выражение гуманизма коммунистической идеологии, ее нравственных ценностей»[3]. Так КПСС и Советское государство в теории и на практике утверждают первейшее право людей — право на жизнь.

Жизнь человеческая — это высшая ценность и непременная предпосылка решения всех проблем, больших и малых, общественных и личных. Нет поэтому и не может быть сегодня на нашей планете задачи более важной, чем отстоять мир, ибо иначе прахом пойдут все усилия и успехи человечества. Но человеческая жизнь — хотя и первое, но не единственное условие счастья людей — этой заветной цели социального прогресса. Она, безусловно, должна быть достойной человека, его высокого призвания и предназначения. Именно во имя долгой, счастливой жизни, счастья человека партия и ведет борьбу за мир и коммунизм.

Но чем достойнее и счастливее становится жизнь людей, тем обиднее и недопустимее ее теперешняя краткость. Чем счастливее становится жизнь человека, тем за-

кономернее его желание продлить ее, и, напротив, чем дольше длится она, тем содержательнее и полноценнее должна быть эта жизнь. Глубокое понимание этого принципиально важного факта явилось закономерной вехой на пути познания человеком самого себя. Ведь, как утверждал А. М. Горький, «нельзя познать самого себя, не познав всего окружающего мира»[4].

Да, познавая мир, человек познает самого себя. Такова стратегическая цель человеческого познания. Истинное знание об объективном мире — непреложное условие правильной ориентации человека в нем и успешного проникновения в сокровенные тайны его собственной природы, а также предвидения того, что ожидает человечество.

Немало величайших открытий сделано людьми в процессе самопознания. Хорошо известные факты внезапно представали совсем в ином свете. Что было, например, более знакомым, чем материальное производство?! Однако К. Маркс, изучая его, взглянул на него совершенно по-иному и «открыл закон развития человеческой истории»[5]. Точно так же до недавнего времени человека было принято рассматривать лишь как социальное существо. Биологические же стороны человеческой природы, хотя они и были известны, оказывались как бы в тени. Стало чуть ли не дурным тоном говорить о них. Но с течением времени становилось все более очевидным, что пренебрегать ими нельзя. И вот человека стали рассматривать как существо биосоциальное. Довольно скоро было установлено, что биологическое и социальное в нем не просто нечто исключающее друг друга, а сложное диалектическое единство противоположностей, интегральная их целостность. Биологическое в человеке социализировано и определенным образом преобразовано. Социальное «не отодвигает биологическое на второй план, а именно «снимает» его, т. е. вовлекает в дальнейшее развитие, но уже в качественно иных, социально опосредованных формах»[6]. Поэтому «задача науки состоит в глубоком изучении природного в человеке, ибо он рождается, живет и умирает так же, как и другие органические тела, подчиненные законам биологии»[7]. И по той же причине в настоящей работе речь прежде всего пойдет о проблеме предупреждения заключительной стадии онтогенеза, т. е. о возможных путях к личному бессмертию. Время требует отказа от религиозно-идеалистических и метафизических спекуляций

и перехода к теоретическому и практическому решению этой проблемы.

К. Маркс уже в ранних произведениях показал, что для ее решения необходимо сначала преобразовать общество, иначе мечта о человеческом всемогуществе так и останется несбыточной. И в эпоху совершенствования социалистического общества мы вновь делаем ставку на «человеческий фактор». Поэтому партия считает особо важным ныне **«повышать степень зрелости общества... обогащать духовный мир человека»**[8].

Говоря о перспективах человечества, И. Т. Фролов отмечает, что «именно проблемы человека, его развития, связанного не только с социальными, но и с биологическими, психологическими и генетическими факторами, все более выдвигаются сейчас на передний план»[9]. Сегодня «поиски новых ориентиров и благоприятных для человечества перспектив, новых решений старых и вновь возникающих глобальных проблем приводят к тому, что потенциальное будущее начинает оказывать все более ощутимое влияние на современность»[10]. Потому-то творческое развитие марксистско-ленинской теории становится одной из самых ответственных задач советской науки.

Особое значение обретает ныне фактор времени, отведенного человеку на его всестороннее и гармоническое развитие,— успеет ли он это сделать, если и впредь будет ограничен видовым пределом жизни, который определила ему стихия природы. И если (как подчеркивает И. С. Кон) «принцип всестороннего развития личности — ядро марксистского гуманизма»[11], то краткость человеческой жизни ставит под вопрос реализацию этого принципа. Но наш идеал должен быть безусловно реалистичным, что заставляет по-новому взглянуть на проблему бессмертия человека, издавна волнующую людей. Необходимо неустанно искать новые пути и средства решения этой проблемы, хотя ни при каких обстоятельствах наш план достижения цели, наш идеал не должен быть «сверхъестественным»[12].

В современных условиях научно-материалистическим концепциям бессмертия человека противостоят, как и прежде, не только и не столько различного рода идеалистические концепции личного бессмертия, сколько всякие религиозные версии посмертного существования. В этом отношении ничего принципиально не меняет тот факт, что некоторые верующие, особенно в социалистиче-

ских странах, либо стали скептически относиться к идее загробной жизни, либо вообще отвергли ее [13]. Тем не менее нет никаких оснований считать, будто эта вера угаснет сама собой и потому нет необходимости уделять ей сколько-нибудь серьезное внимание. Скорее, наоброт. Тенденция к угасанию веры в загробную жизнь побуждает ее ревнителей активизировать свою деятельность, особенно изощренными средствами разжигать в людях страх перед смертью и навязывать им религиозную идею личного бессмертия. Об этом говорит, например, то, что в большинстве церковных проповедей, в богословских трудах, публикуемых в «Журнале Московской патриархии», «Братском вестнике» и других подобных печатных органах тема личного бессмертия по-прежнему звучит как лейтмотив. И совершенно справедливо сказано, что «служители культа стремятся закрепить веру в индивидуальное бессмертие не менее старательно, чем веру в бога»[14].

Главными своими идейными противниками богословы называют именно материалистов. Показательно в этом смысле, например, содержание специальной главы под названием «Атеизм перед проблемой смерти и бессмертия» четырехтомного сочинения «Современный атеизм». Автор этой главы — профессор философии папского Салезианского университета в Риме Жозеф Жеверт — сделал мишенью своей богословской критики марксизм, приписывая ему, в частности, умаление ценности человеческого индивида. Вместе с тем Ж. Жеверт настойчиво пытается представить дело таким образом, будто «личное бессмертие нельзя позитивно утверждать иначе, как в рамках теистического видения мира»[15]. Кстати сказать, Жеверт считает, что «верующий может без обиняков присоединиться к словам Фейербаха, согласно которым бог, который не давал бы бессмертия, не был бы подлинным богом»[16]. Словом, профессор папского университета ставит в прямую зависимость смысл человеческой жизни от веры в бога. А ведь еще Г. В. Плеханов отрицал эту связь [17].

Критика религиозной иллюзии бессмертия важна не только в атеистическом плане. Ныне религия в целом, а значит, и ее учение о загробной жизни теснейшим образом связаны с буржуазной идеологией. Если буржуазная пропаганда, как правило, специально не подчеркивает этого, то создает и поддерживает впечатление, будто такая связь сама собой разумеется. Недаром буржуазная пропаганда не устает подчеркивать религиозность поли-

тических и других деятелей капиталистических государств, да и сами они постоянно рекламируют это обстоятельство. Так, бывший президент США Р. Рейган в одном сравнительно непродолжительном выступлении сослался на бога 24 раза [18]. Поэтому выступать против религиозного толкования бессмертия — значит выступать и против буржуазной идеологии.

Многое из учения о трансцендентном личном бессмертии уже рассмотрено в философско-атеистической литературе [19]. Так, в 60-е годы одним из самых известных критиков этого учения был И. Д. Панцхава [20]. Он понимал вопрос о смертности и бессмертии человека вполне традиционно: «Личное бессмертие — одна из реакционных социальных иллюзий. Стремление к нему, т. е. к неограниченному продолжению персонального существования индивида, абсолютно неосуществимо и порочно в своей основе. Оно представляет бесполезное восстание против фундаментального закона существования живого, утверждающего, что смерть есть необходимый момент жизни... Поиски бесконечной личной жизни уводят человека от реальных путей утверждения своего бессмертия. Стремление к персональному бессмертию, хотя и связано в своей основе с биологическим инстинктом страха смерти, порождено прежде всего несовершенством и тяжестью социальных условий, не позволяющих человеку полноценно использовать свои жизненные потенции» [21].

Конечная цель социального и научного развития формулируется им следующим образом: «Построение коммунизма и дальнейший прогресс науки откроют для людей возможность создать ту идеальную социальную среду, в которой продолжительность человеческой жизни достигнет своего естественного предела (предполагают, что он равен 150—200 годам)... Тогда смерть перестанет быть пугалом для людей, так как будет изжита не только социальная основа идеи персонального бессмертия, но и ее биологическая подоснова в виде страха смерти» [22]. Словом, если верить сказанному, со временем люди будут умирать без страха и чуть ли не с радостью.

Совершенно очевидно, что речь здесь идет именно о конечной, а не о промежуточной цели. Для ее достижения, по мнению Панцхавы, необходимо еще решить ряд задач. Во-первых, выяснить и устранить причины преждевременной смерти. Тогда у человека, полностью исчерпавшего свои жизненные силы, будто бы возникнет

естественное желание умереть, подобное желанию заснуть. Во-вторых, поскольку-де смерть есть неизбежный финал человека, необходимо научить его разумно относиться к ней. В-третьих, человек должен-де отказаться от идеи личного бессмертия, чтобы отдавать все свои силы, энергию и способности служению обществу, в чем и видеть высший смысл своей жизни.

Можно сослаться еще на одно подобное суждение: «Поскольку же марксистская философия усматривает истину индивидуального бытия в бытии рода, человеческого общества, то трагизм смерти для нее снимается именно тем, что индивид как носитель всеобщего остается жить в роде»[23]. Вот точка зрения, которую можно назвать традиционной и преобладающей в современной философской и атеистической литературе! Ее практически разделяет и И. А. Крывелев [24].

Конечно, не все из процитированного неприемлемо. Так, безусловно верно, что религиозные версии личного бессмертия несостоятельны. Это — фундаментальный вывод, ибо в нем нашли отражение такие объективные законы, которые делают существование человека после его смерти принципиально невозможным. Однако, по нашему убеждению, «реакционно» не само стремление к неограниченному продолжению персонального существования, а его религиозная форма. Нельзя считать идею бессмертия прерогативой религии. И именно наука способна и должна сказать здесь свое решающее слово.

Наука, бесспорно, уже ослабила трагизм восприятия смерти, но лишь в том смысле, что установила подлинное значение смерти для эволюции органического мира. Тем самым она освободила людей от страха смерти, ибо нельзя отождествлять нежелание умирать с боязнью посмертных мучений, обещаемых грешникам религией. Атеист в этом смысле не боится смерти, но имеет право желать отсрочки ее на как можно более длительное время.

В своем стремлении помочь людям освободиться от религиозных заблуждений материалисты достигли немалых успехов. Вера в загробную жизнь сильно ослабла. Жажда истины оказалась в людях не меньшей, чем жажда сомнительного посмертного существования. (Более того, если смерть, как ее понимают богословы, лишь переход к вечной и лучшей жизни, то все практические меры, предотвращающие смерть, должны были вызвать активное их неприятие.) Однако авторы материалистических концеп-

ций бессмертия, отличавшиеся благородством и мужеством перед лицом неминуемой смерти, все же не могли указать людям верный путь, просто констатируя неизбежность смерти как непреложный факт.

Принципиально не меняет сути дела и идея достижения естественного предела индивидуального бытия как конечной цели социального и научно-технического прогресса. Картина постепенного угасания человеческой жизни малопривлекательна, так как смерть все равно остается фатальной, а сокровенные мечты о неопределенно долгой и счастливой жизни — несбыточными. В этом хорошо отдавали себе отчет противники религии и идеализма, которые лишь благодаря мобилизации своей воли и интеллекта могли спокойно думать о грядущей смерти, что и давало им силы свершать высокие деяния.

Бесспорно и то, что человек, как продукт природы, вместе со всем животным миром вынужден подчиняться ее законам, обусловливающим неизбежность смерти, о чем свидетельствует вся история органического мира. К их числу принадлежит и фундаментальный закон существования живого, согласно которому смерть есть необходимый момент жизни. И он тоже засвидетельствован для нас мириадами фактов. Они убеждали и в том, что жизнь человека, даже в благоприятных условиях, ограничена неким сроком.

Однако приспосабливаясь к окружающей среде, человек стремится и умеет взять от природы гораздо больше того, что она ему может дать. Почему бы в таком случае ему не взять у нее побольше жизни? Но как? Понятно, не отменяя объективные законы природы, а открывая новые и противопоставляя их друг другу. Поэтому для человека, знакомого с достижениями науки, более чем неубедительно мнение о том, что неограниченное продолжение персонального существования абсолютно невозможно и что это лишь бесполезный бунт против фундаментальных порядков.

И неудивительно, что подобным научно-пессимистическим утверждениям на той же материалистической основе сложилась научно-оптимистическая альтернатива, которой, по нашему убеждению, несомненно, принадлежит будущее. Так, еще в начале 20-х годов А. М. Горький писал, что «человеческий разум объявляет войну смерти как явлению природы. Самой смерти». И предсказывал: «Мое внутреннее убеждение таково, что рано или поздно,

может быть, через 200 лет, а может быть, через 1000, но человек достигнет действительно бессмертия. Я не вижу вообще пределов мощи человеческого разума, я не вижу пределов его творчеству»[25]. В те годы было высказано немало интересных идей, однако условия для их воплощения в реальность оказались слишком суровыми.

Новая волна оптимизма в отношении бессмертия человека возникла в конце 50-х — начале 60-х годов. В. Ф. Купревич, в свое время президент АН БССР, которого по праву считают одним из основоположников нового, современного подхода к данной проблеме, в частности, высказал уверенность в том, что люди, выяснив причины и механизм старения, научатся предотвращать его, одержав тем самым и победу над смертью, которая утратит свою нынешнюю фатальность[26]. Он же чуть позже писал о неизбежности освоения дальнего космоса, для чего «потребуются люди, которые будут жить десятки тысяч лет, практически вечно. Бессмертие человека — проблема, которую, несомненно, решат наши потомки»[27]. Кроме того, В. Ф. Купревич назвал однажды смерть «историческим анахронизмом»[28].

Содержательными были размышления Г. И. Гуревича и И. В. Бестужева-Лады о возможности и целесообразности вечной жизни[29], а также материалы под названием «Прибудет ли нашего веку?»[30]. Так, Н. М. Эмануэль, отметив, что «каждому нормальному и здоровому человеку чужда мысль о смерти», подчеркнул, что «ученые не оставляют мысли о том, чтобы не только увеличить среднюю продолжительность жизни, но и выйти за пределы видовой границы наступления старости и смерти... Я, например, не вижу никаких принципиальных препятствий в этом отношении»[31].

Одно из первых определений центрального понятия новой концепции было дано В. Г. Астаховой: «Под практическим бессмертием,— писала она,— понимают очень долгую жизнь, намного превышающую ее естественные границы»[32]. С тех же позиций рассматривал эту проблему и Б. Ф. Славин[33].

Свой вклад в разработку проблемы внесли Л. В. Васильев[34] и Г. И. Гуревич[35]. Но особую ценность представляет для нас статья А. М. Жарова, в которой была предпринята одна из первых попыток философского осмысления проблемы: «В связи с успехами биологии и медицины проблема продления жизни и даже потенциального

бессмертия человека стала привлекать к себе все более пристальное внимание исследователей, пытающихся материалистически ее осмыслить и истолковать и, следовательно, пытающихся преодолеть своего рода психологический барьер, сложившийся вокруг нее, перешагнуть за который нередко опасаются из-за возможных обвинений в идеализме»[36]. Следует отметить и своеобразие концепции индивидуального бессмертия, разрабатываемой А. К. Манеевым[37].

В 80-е годы увидела свет работа Г. Г. Ершова, в которой сказано, например, что «суть вопроса о бессмертии человека — в идее духовного и практического отрицания смерти». Однако в этой работе излагается главным образом традиционное материалистическое представление о личном бессмертии как увековечении личности в ее свершениях, проблема же радикального продления жизни отдельного человека не затрагивается[38]. Г. Д. Бердышев, рассмотрев отношение науки и религии к теме смерти и бессмертия, делает принципиальный вывод: «Религия обезоруживает человека в его инстинктивном неприятии смерти, заставляет его мириться с концом земного существования. Наука же все более и более вооружает человека знанием механизмов старения и развития болезней, а также закономерностей смерти. Она открывает перспективы постепенного отдаления сроков наступления смерти, успешной борьбы с ней в смысле практического бессмертия»[39].

Вопросам радикального продления жизни и достижения практического бессмертия посвящено более тридцати работ автора настоящей монографии, опубликованных в центральной и зарубежной печати, среди которых в качестве первого опыта можно отметить тезисы доклада «Философские вопросы геронтологии»[40]. Уже в них выдвигалась задача достижения людьми практического бессмертия. В том же году увидела свет статья «Практическое бессмертие?», которую в известном смысле можно назвать программной[41]. В статье «Геронтология и философия» введено в оборот понятие иммортологии — науки о бессмертии[42], получившее за последнее время определенное признание в научной литературе[43]. В одном из докладов, посвященных взглядам К. Э. Циолковского на данную проблему, в научный обиход было введено понятие Homo immortalis (Человек бессмертный), т. е. генетически запрограммированный на безгранично долгую

жизнь[44]. В 1982 г. на английском языке опубликована статья «Человек разумный должен стать Человеком бессмертным» в журнале «Rejuvenation» — официальном органе Международной ассоциации по искусственному увеличению видовой продолжительности жизни людей (Бельгия). Около половины работ, начиная со статьи «Эволюция идеи бессмертия», депонированы в ИНИОН АН СССР, включая монографии «Проблема бессмертия» (1986 г.) и «О личном бессмертии: Взгляд религии и современной науки» (1987 г.), информацию о которых можно найти в библиографическом издании «Новая советская литература. Философские науки»[45].

Концепция практического бессмертия — это прямое и конкретное отрицание религиозного учения о трансцендентном личном бессмертии, подводящее под заветную мечту людей реальную основу и ставшее предметом научного исследования[46].

Не прошли мимо темы смерти и бессмертия человека и зарубежные ученые, среди которых в первую очередь надо упомянуть Дж. Бернала, который тоже был оптимистом в отношении способности человечества достичь бессмертия[47]. С тех же позиций строил свой прогноз на ближайшие десятилетия Д. Кинг-Хили, высказавший уверенность в том, что «проблемы долголетия и даже бессмертия станут тогда предметом научного исследования, а не только темой научно-фантастических произведений»[48]. Английский ученый и писатель-фантаст Артур Кларк утверждал, что «со временем будет побежден и «конечный враг» — смерть. Это потребует гигантской работы по переосмыслению мира, ведь человек давно привык к долговечности вида, а не индивида»[49]. Идею практического бессмертия в общем приемлет и К. Ламонт: «Вполне можно себе представить, что наука в один прекрасный день будет способна продлить на бесконечное время жизнеспособность человеческих организмов и тем самым создать своего рода бессмертие для человеческих личностей. Разумеется, какие бы большие шаги ни были сделаны медициной и связанными с нею науками, люди всегда будут подвержены роковым случайностям, но с оговоркой можно себе представить, что люди, в конечном счете, научатся не умирать»[50]. Правда, Ламонт сомневается, нужно ли вообще такое бессмертие (но это уже вопрос иного плана). Примечателен ход мыслей и двух американских авторов — Дж. Курцмена и Ф. Гордона, назвавших свою

книгу «Да сгинет смерть!» и озаглавивших последний раздел ее вопросом «А нужно ли это?»[51].

На этих примерах можно, в частности, убедиться в том, что прагматический подход к теме бессмертия — средство весьма ненадежное. Вот почему научно-оптимистическое решение данной проблемы непременно должно стать заботой прежде всего науки, опирающейся на диалектико-материалистическое мировоззрение и методологию.

Специфика такого исследования требует, в частности, применения того, что Маркс назвал силой абстракции: там, где «нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами», их «должна заменить сила абстракции»[52]. Действительно, нам понадобится, во-первых, мысленно перенестись в глубокое прошлое, чтобы поискать в нем истоки людской тоски по бессмертию. При этом, конечно, не обойтись без более или менее абстрактных гипотез. Во-вторых, критикуя богословские версии бессмертия, так или иначе придется заняться отвлеченным теоретизированием. В-третьих, из-за отсутствия неоспоримых данных и аргументов в пользу возможности практического бессмертия приходится устремляться мыслью в будущее, а это уже с неизбежностью оперирование гипотезами и абстракциями. Все это чаще отпугивает, чем привлекает «реально мыслящего» исследователя.

Но при всем при том, что нам необходимо быть футурологами и почти фантастами, нам нельзя и отрываться от земли. Избежать же этого поможет лишь системный подход к нашей проблеме. Здесь противопоказаны и биологический, и социологический «уклоны». Поэтому придется выяснять, как относятся к смерти «братья наши меньшие» и что из этого отношения перешло к людям. Придется обратиться и к самому сокровенному в самом человеке. Но человеку «познать самого себя можно, только зная собственную историю»[53]. А здесь — чем дальше вглубь тысячелетий, тем все меньше достоверного и все больше представленного. Однако еще сложнее с предвидением: тут вообще одно воображенное! Но с тем большим упорством человек рисует свои картины и развешивает их в галереях пространства-времени. Ценность отдельной такой картины зависит и от одаренности творца, и от его философии, и от тех средств, которые он применил при ее создании.

Насколько же удалось вот это наше полотно, пусть судит читатель.

РАЗДЕЛ I. ИЗ ПРЕДЫСТОРИИ ИДЕИ БЕССМЕРТИЯ

Глава 1

О РЕАКЦИИ ЖИВОТНЫХ НА СМЕРТЬ

На первый взгляд вряд ли уместной может показаться глава о животных там, где речь идет о проблеме, значимой только для человека. Такое впечатление будет оправданным, но лишь отчасти. Ведь мы хотим также выяснить, когда и при каких обстоятельствах зародилось в человеческом сознании представление о бессмертии как отрицании смерти, а ответить на эти вопросы нам было бы очень трудно, не рассмотрев отношение к смерти животных, наших эволюционных предков.

На этот вопрос даются самые разные ответы, нередко исключающие друг друга. Однако чаще всего, пожалуй, отвечают, что животные о смерти ничего не ведают; они будто бы знают лишь безотчетный врожденный страх перед врагом, перед всем, что непонятно и пугает, но о дороге, которая начинается по ту сторону жизни, они понятия не имеют.

Такой подход вырывает пропасть между животными и людьми в их реакции на смерть, разрывает нить преемственности, и уже одно это соображение не может не вызвать скептического отношения к подобному подходу. Ведь, с одной стороны, животное, разумеется, не человек и у него, естественно, не может быть и человеческого понятия о смерти. Этот факт очевиден настолько, что вряд ли его следует доказывать и оспаривать. Но с другой стороны, очень сомнительно, что из него вытекает одно-

значно вывод, будто у животных нет и не может быть своего собственного, специфического отношения к смерти, своего рода знания о ней, следы которого, возможно, сохраняются и у людей, особенно на ранней стадии их развития. Вот почему рассмотрение этого вопроса имеет немалое значение. Иными словами, не исключено, что полученные в этой сфере данные помогут пролить определенный свет на отношение к смерти прежде всего первобытного человека.

Обращаясь к этому вопросу, мы сталкиваемся опять-таки со значительными трудностями, субъективными и объективными. Это, например, отрицательные эмоции, которые возникают у человека, когда он изучает реакцию животных на явления смерти. Свидетельством этого может служить характерная мотивировка отказа рассматривать данный вопрос: «Это — печальная тема». Да, она не вызывает энтузиазма. Явления смерти, на которых человек концентрирует свое внимание, служат ему постоянным напоминанием о собственном неизбежном финале. Он старается удержать мысль о смерти на периферии своего сознания и потому стремится избегать всего, что мешает этому.

Но уход от проблемы никогда не содействовал ее решению. В данном случае такой уход — просто самообман, лишь способствующий торжеству смерти. Задача же заключается в том, чтобы, познав ее внутренние механизмы и все с нею связанное, перестроить их и направить против нее самой. Оптимистическая цель исследования вызывает положительные эмоции, более сильные, чем эмоции отрицательные, вызываемые предметом исследования. Таким образом, единственным способом покончить с «печальной темой» остается ее изучение с точки зрения новой постановки вопроса — предотвращения фатального приближения смерти человека. Но так он поставлен сравнительно недавно, и потому в настоящее время о реакции животных на явления смерти говорят лишь малочисленные, разрозненные, как правило, единичные и крайне противоречивые свидетельства, на основании которых чрезвычайно трудно сделать однозначные обобщения. Время для них еще не пришло. Приблизить его могут только более настойчивое и целеустремленное накопление таких фактов и их глубокое осмысление. А пока следовало бы вспомнить хотя бы некоторые из них, ведь надо же с чего-то начинать.

Поведение животных, изучаемое специальной наукой этологией, истолковывается с двух противоположных позиций. Их можно было бы определить как антропоморфизм и негантропоморфизм. Разноречивость этих подходов непосредственно сказывается на интерпретации случаев реакции животных на смерть. Поэтому нужно, хотя бы коротко, критически рассмотреть оба подхода.

Скачок в развитии от мира животных к миру человека есть «перерыв постепенности». Двойственная природа скачка таит в себе возможность абсолютизации одного из моментов: либо прерывности, либо непрерывности. Своеобразным порождением и выражением момента непрерывности и явился антропоморфизм, под которым в данном случае понимается объяснение поведения животных в понятиях, описывающих человеческую психику. Вот характерный пример. В книге «О происхождении и развитии речи», опубликованной еще в 1774 г., лорд Монбоддо высказал убеждение в том, что обезьяны почти равны человеку. Орангутана, например, он счел животным, подобным человеку и внешне, и внутренне. Орангутан обладает человеческим разумом в той степени, какая доступна животному, живущему без благотворного влияния наук и всяческих удобств. Характера он мягкого, кроткого и доброго. Ему свойственны чувства, присущие человеку, такие как чувства скромности, чести и справедливости, а также способность любить и дружить. Эти чувства бывают у него настолько сильными, что он не может пережить смерть друга и умирает вслед за ним. Живут орангутаны вместе с другими, а не в одиночку. Они строят хижины, пользуются искусственными орудиями для защиты и нападения, например палкой, чего другое животное (которое в отличие от него только зверь) делать не умеет. У них существуют свои порядки и обычаи, в частности они погребают умерших [1].

Все эти «наблюдения», естественно, вызывают к себе скептическое отношение. И все-таки их нельзя отметать, поскольку и в них, возможно, заключена ценная информация. Они заслуживают серьезного к себе отношения хотя бы уже потому, что впоследствии оказались очень созвучными воззрениям Ч. Дарвина, который, естественно, концентрировал свое внимание на сходстве обезьяны и человека. В своем сочинении «Происхождение человека и

половой подбор» он писал: «...можно ясно доказать, что основной разницы в общем характере умственного склада между человеком и животным не существует. С другой стороны, мы должны согласиться, что различие в умственных способностях между одной из низших рыб, например миногой или ланцетником, и одной из высших обезьян гораздо значительнее, чем между обезьяной и человеком. Это громадное различие сглаживается, как мы знаем, бесчисленными переходными ступенями»[2]. Ч. Дарвин хотел, в частности, доказать, что «относительно умственных способностей между человеком и высшими млекопитающими не существует основного различия»[3].

В других сочинениях подобные взгляды часто доводились до крайности. Примером этого могут служить книги А. Брема, посвященные жизни животных[4]. Характеризуя зоопсихологию начала нашего века, К. Фабри в своем предисловии к книге известного современного немецкого зоопсихолога отмечает, что тогда «гадали и судили даже не о том, думают ли вообще животные, а о том, что составляет содержание их мыслей и рассуждений,— как будто имели дело с людьми»[5].

В настоящее время, по-видимому, делается акцент на различиях между животным и человеком, т. е. преобладает другая крайность — абсолютизация момента прерывности. Исторически она явилась закономерным следствием реакции на крайности антропоморфизма. Это, как уже сказано, своего рода негантропоморфизм: сначала психике животного «примысливаются» человеческие черты, а затем доказывается, что они не наблюдаются, и на этом основании делается вывод о существовании пропасти между животным и человеком. Это тот же антропоморфизм, но с обратным знаком. «Если Дарвин,— писал Н. Эйдельман,— склонен был недооценить «пропасть», то мы за последнее время так увлеклись «качественным скачком», разницей между нами и предками — словом, так возгордились, что выкопали целое „ущелье"»[6].

Но негантропоморфизм был не только реакцией на крайности антропоморфизма. Образованию такого «ущелья», по нашему мнению, содействовало и учение И. П. Павлова об условных и безусловных рефлексах. С одной стороны, метод условных рефлексов впервые вывел изучение физиологии высшей нервной деятельности на объективный путь (достижения в этой области хорошо известны). С другой же стороны, акцентирование рефлек-

торной природы психики животных, ее отличий от человеческой, постоянное подчеркивание существенных различий между ними как раз и способствовали углублению «ущелья».

Объяснение поведения животных исключительно механизмом безусловных и условных рефлексов представляет, на наш взгляд, своеобразную форму механицизма. В свое время Ф. Энгельс отмечал: «Мы ищем иной раз прибежища в слове «сила» не потому, что мы вполне познали закон, но именно потому, что мы его *не* познали, потому, что мы еще *не* выяснили себе «довольно запутанных условий» этих явлений. Таким образом, прибегая к понятию силы, мы этим выражаем не наше знание, а *недостаточность* нашего знания о природе закона и о способе его действия»[7]. И создается впечатление, что роль, подобную той, какую играло в естествознании XIX в. понятие «сила», в современной биологии, в первую очередь в этологии (которая в значительной мере до сих пор остается феноменологичной), играет понятие «инстинкт». Спасительная ссылка на него, казалось бы дающая желанный ключ к тайнам психики животных, в действительности не несет почти никакой информации, а нередко просто запутывает суть дела. Именно таким бывает итог, когда исследователи прибегают, по выражению Л. Грина, «к раздражающему слову „инстинкт", которое ничего не объясняет»[8].

Значительно ближе к истине был Ф. Энгельс, когда утверждал: «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: *индукция*, *дедукция*, следовательно, также *абстрагирование... анализ* незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), *синтез* (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, *эксперимент* (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами»[9]. Энгельс, разумеется, далек от того, чтобы умалять качественное различие между животным и человеком. Поэтому он и подчеркивает: «Наоборот,

диалектическое мышление — именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий,— возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития»[10].

Понятно, что на воззрения Ф. Энгельса определенную печать наложили состояние и уровень развития естествознания его времени. Однако здесь важно, что они не только не противоречат диалектико-материалистической философии, но и позднейшим естественно-научным открытиям. Кроме того, стоит обратить внимание и на замечание Энгельса о том, что диалектическое мышление стало возможным для человека лишь на сравнительно высокой ступени его развития. Результаты сравнения психики животных и человека, надо полагать, оказались бы более объективными, если бы сопоставлялись животные и люди, находившиеся на более ранней ступени развития, а не животные и современный человек, ибо существенные различия можно обнаружить даже при сравнении первобытного человека и современного, а тем более если последнего будут сравнивать с животными.

Однако суть проблемы не только и не столько в объектах сравнения, сколько в незнании действительной природы материальной основы и механизма психики и тех, и других. К примеру, мы сегодня еще не знаем, как хранится и как воспроизводится мозгом информация, каким образом осуществляется оперирование ею и многое, многое другое. В этой связи вызывает интерес предположение, что запись и хранение информации в мозге осуществляются в виде биоголограммы[11]. Если бы оно подтвердилось, многое, по-видимому, стало бы яснее.

Не знаем мы до сих пор и внутреннего мира животного. Нам трудно увидеть окружающую действительность его глазами. Конечно, мы лучше знаем природу ультрафиолетового света и умеем его использовать, чем, например, муравей, который этот свет воспринимает визуально. И все же человек не в состоянии прочувствовать, представить себе, какое место ультрафиолетовый свет занимает в субъективном мире муравья, какое значение он имеет для восприятия им окружающей среды и ориентирования в ней. Были выяснены, например, также и некоторые особенности строения глаз птиц, помогающие им ориентироваться во время дальних перелетов. Тем не менее нам опять-таки чрезвычайно трудно «взглянуть» на мир их гла-

зами. Мы по-прежнему склонны смотреть на него своими, человеческими.

Если вдуматься в эксперименты, будто бы подтверждающие наличие пропасти в психике животных и людей, то нельзя не заметить, что в них (так или иначе) игнорируется фактор неожиданности изменения естественных условий жизни подопытного животного, его возможности и способности сориентироваться в изменяющейся ситуации. Подобные эксперименты ставятся часто весьма некорректно. Легко себе представить, насколько «неразумным» стало бы поведение cáмого разумного человека, если бы некий «экспериментатор» вздумал произвольно изменять объективные законы природы и общества, переставлять небесные светила, дома и улицы и т. п. Понятно, что наш гипотетический экспериментатор был бы очень невысокого мнения об умственных способностях сбитых с толку и мечущихся людей, хотя самому ему, несомненно, казалось бы, что во всем происходящем разобраться совсем просто, по крайней мере можно значительно быстрее.

Иначе говоря, на том основании, что в поведении животных, по-видимому, не обнаруживаются признаки понятийного мышления, нельзя еще делать вывод об отсутствии у них его низших форм, подобно тому как нельзя утверждать, будто человек не умеет считать, поскольку ЭВМ считает быстрее (он не умеет считать, как ЭВМ, но умеет считать по-своему). Однако при этом вновь придется учитывать различие человека первобытного и современного. Если под таким углом зрения взглянуть на поведение наших предков, а тем более далеких, то мы в нем без особого усилия обнаружим наглядные примеры «неразумности».

Однако и в современной истории человечества немало примеров такого рода. Вот один из них. В 1909 г. археолог-любитель Ч. Даусон сообщил в Британский музей о находке фрагмента древнего черепа близ г. Пильтдауна в графстве Суссекс (Англия). В течение последующих нескольких лет на месте первой находки, указанном Даусоном, были найдены еще восемь фрагментов того же черепа, а затем нижняя челюсть и нижний клык. Значение этих находок было приравнено к открытиям Фульрота и Дюбуа. Стали считать, что обнаружен самый ранний тип человека, которого назвали «эоантропом» («человеком зари», т. е. зари человечества). Вокруг новой тео-

рии развернулась горячая полемика. И лишь спустя почти полвека, когда были разработаны методы анализа ископаемых костей на фтор (Кеннет Оклей) и азот (Вейнер), удалось установить, что череп, челюсть и клык существенно различаются по возрасту.

При более внимательном рассмотрении обнаружилось также, что все эти кости были предварительно обработаны соответствующим химическим веществом (бихроматом) и напильником.

Если бы человек обладал более совершенными органами чувств, не говоря уже о большей критичности, разоблачение подделки произошло бы значительно раньше. Взглянув на происшедшее ретроспективно, можно сказать, что разумный человек вел себя очень неразумно, приняв подделку за действительность, хотя это, несомненно, разумное существо. Вот почему отсутствие у животных специфически человеческого отношения к смерти вряд ли может служить достаточным основанием для отрицания существования у них своей собственной, лишь им присущей, реакции на нее, в частности в свете ряда важных следствий из теории опережающего отражения [12]. Во всяком случае, факты показывают, что такая специфическая реакция, по-видимому, существует и становится все более сложной по мере того, как совершенствуется внутренний мир животного, разнообразятся и крепнут его связи с окружающей средой и подобными ему.

2. КАК ЖИВОТНЫЕ РЕАГИРУЮТ НА СМЕРТЬ

Нет нужды искать какие-то особые доказательства того, что отношение животных к смерти должно быть иным, чем у людей. Лишь человек обладает понятийным, абстрактным мышлением, лишь он один является не только биологическим, но еще и социальным существом, и потому лишь человек оказывается способным (хотя и не сразу) осмыслить, что такое смерть. Животным это заведомо недоступно. Однако отсюда вряд ли можно делать вывод, будто они ничего о смерти не знают и у них нет никакого собственного, специфически животного, отношения к ней. Да и сам человек — это ступенька эволюционной лестницы, многими нитями связанная с другими ее ступеньками, особенно на заре человеческой истории, когда его социальное качество только еще складывалось и жизнь определялась главным образом биологическими

факторами. Логично предположить, что в то время отношение к смерти людей и животных, тем более высших, имело больше общего, чем теперь. Именно в этом смысле прежде всего и представляют интерес примеры реакции животных на смерть, несмотря на всю малочисленность, разрозненность этих примеров и противоречивость их толкования.

В биологической эволюции смерть не только непременное условие, предпосылка, необходимый фактор развития закономерной смены поколений. Более чем часто гибель одних животных оказывается залогом существования не только их врагов, но и сородичей, т. е. не только представителей иных видов, но и своего собственного. «Мы,— говорит один из авторов книги, много лет наблюдавших и описывавших жизнь диких животных в их естественных условиях,— жили среди насилия, но насилие вызывалось необходимостью. Смерть в дикой природе видишь часто, ибо чья-то смерть дает жизнь другим»[13].

Наглядным примером этого может служить любопытное наблюдение биолога Т. Генри за спариванием пауков. «Паук приближается к самке и останавливается в нескольких сантиметрах от нее. Она смотрит на него своими восемью глазами, изредка меняя позу. Он приседает, да так поднимает свое тельце на двух ногах, что кажется — вот-вот, потеряв равновесие, упадет. Новый взмах, и паучок снова вытягивается уже в другой позе. Кланяясь во все стороны, паучок все быстрее пляшет. Самка, не отходя, наблюдает за манипуляциями маленького акробата. С каждым поклоном паучок незаметно приближается к самке. Та, словно зачарованная, следит за его танцем и мало-помалу сама начинает кланяться. Теперь начинается общий танец, самка забывает о своем хищном намерении и медленно заключает паучка в объятия. Так пауки спариваются. Через несколько минут самка пожирает своего партнера»[14]. Так смерть одного из супругов дает жизнь новому поколению. Впрочем, эти паучки уже не способны к повторному оплодотворению и потому, останься они в живых, могли бы лишь составить неоправданную конкуренцию еще не спарившимся самцам, что наносило бы ущерб существованию вида.

О некоторых интересных фактах и историях такого же рода рассказывает в книге о жизни дневных животных И. Акимушкин[15]. Так, у сов и хищных птиц в голодное время «братья поедают братьев» (каинизм). Известны

случаи, когда родители пожирают своих детей (кронизм) и, наоборот,— дети своих родителей (молодые уховертки и некоторые паучата съедают умершую мать).

Немало подобных примеров можно привести и из жизни высших животных. Так, в Конго на станции около Букаву в большой вольере жила пара горилл. Однажды у самки начались роды. После того как разорвался околоплодный пузырь, обезьяна, взявшись руками за голову детеныша, вытащила его. Затем, перервав пуповину, она откусила у детеныша руку и ногу и прокусила клыками череп. Что побудило ее совершить такой поступок, чудовищный с человеческой точки зрения? Возможно, здесь сказалась изоляция от опыта сородичей по отношению к новорожденным или какая-то другая причина. Очень трудно ответить на этот вопрос, ибо непросто человеку проникнуть в мир переживаний обезьяны, понять побудительные мотивы ее поведения.

Однако вряд ли приведенные примеры и им подобные можно рассматривать в качестве свидетельства безразличия животных к смерти. Во всяком случае, приходящие в этой связи на память факты каннибализма в человеческой истории отнюдь не говорят о таком отношении к ней нас, людей. Эти параллели между миром животных и миром людей, особенно на ранней стадии их развития, весьма красноречивы, и их не приходится игнорировать.

Жизнь животных дает немало примеров и совсем иного рода. Как рассказывают натуралисты, галки, хорошо знающие друг друга в своих небольших колониях, приходят в сильнейшее волнение, когда недосчитываются когонибудь. Рассказывают и об одном слепом пеликане, которого кормили сородичи, поскольку сам он не мог ловить рыбу. Раненые и слепые вороны иногда тоже неплохо живут среди своих собратьев. Сороки, сойки и некоторые другие птицы с тревожными криками летят на помощь к сородичу, попавшему в беду. Они поднимают, когда он бьется, попав в сети, большой переполох, созывая всю стаю, шумом и облетами пугая врага и отвлекая его от своей жертвы. Словом, подобные события отнюдь не оставляют их безразличными, вызывая у них очень похожие на человеческие эмоциональные реакции.

Аналогичное поведение демонстрируют и другие животные. Суркачи и вискачи затаскивают своих подстреленных сородичей в норы. Уносят своих раненых, которым грозит смерть, и павианы. Известен и такой, напри-

мер, эпизод из жизни волков в заповеднике Маунт-Маккинли на Аляске. За одним из них, спина которого была рассечена острыми копытами карибу, наблюдал в бинокль этолог Г. Хейбер. Раненый зверь проковылял к заброшенной хижине и улегся там. Этолог поначалу подумал, что волк приполз туда, чтобы, затаившись (как нередко делают животные), умереть в одиночестве. Однако на следующий вечер Г. Хейбер заметил еще одного волка, который, проскользнув в хижину, бросил перед раненым большой кусок мяса и убежал. И так продолжалось каждый вечер, пока раненый волк не набрался сил и не вернулся в стаю.

Можно было бы привести еще немало примеров, свидетельствующих о сравнительной сложности психической жизни животных, сложности их эмоциональных взаимоотношений, хотя это удается наблюдать не всегда и не везде. Но разве люди всегда и везде ведут себя одинаково? Ведь если судить о людях по некоторым поступкам, то и о них можно составить очень противоречивое мнение.

А вот еще одна группа показательных примеров. Натуралист С. Антипов описал следующий случай. «Собака Скрипка была вынуждена на значительный срок оставить в зимнее время новорожденных щенят. Щенята замерзли. Обнаружив мертвых щенят, она стала настойчиво их вылизывать, используя приемы, способствующие искусственному дыханию. Через 12 часов шесть щенят из семи были оживлены и в дальнейшем развивались нормально»[16]. Аналогичный прием оживления детенышей «знаком» и обезьянам. Все это никак не свидетельствует о безразличии животных к смерти. Скорее, наоборот.

Американский ученый Дж. Шаллер в течение года изучал жизнь горилл в естественных условиях. Однажды он увидел, что одна из обезьян, названная им «миссис Морщинистая», держит на руках новорожденного детеныша, «еще сероватого и влажного». Когда же он «назавтра снова увидел Морщинистую, она сидела у дерева, освещенная солнцем, и держала на руках новорожденного. Она осторожно поддерживала его голову, руки и ноги и подолгу, с обожанием взирала на своего слабенького потомка». Через день он понял, что случилось худшее: «Детеныш лежал у нее на коленях как-то расслабленно. Своей широкой рукой она поддерживала его под спину, но руки и ноги детеныша вяло болтались, рот был открыт, а глаза закрыты. Он был мертв». Теперь «поведение Морщинис-

той изменилось. Она уже не прижимала крошечное тельце к своей груди и даже не глядела на него. Когда она шла, она просто держала тело в одной руке, иногда даже делала несколько шагов, волоча его по земле». На следующий день тельце лежало у ее ног два часа и она до него почти не дотронулась, лишь один раз приподняла труп за руку и тут же бросила. Но все же и в этот день, и на следующий Морщинистая не расставалась со своим мертвым детенышем». Эта печальная история завершилась «четыре дня спустя после смерти малыша», когда наконец-то «она оставила его на тропе», так как тельце «уже разлагалось»[17].

Весьма показательно, что за целый год наблюдений Дж. Шаллер описал лишь этот единственный эпизод, хотя за это время, вероятнее всего, должны были бы произойти и другие подобные случаи, которые, однако, не привлекли, по-видимому, особого его внимания.

На основании этого примера можно, пожалуй, прийти к выводу, что обезьяны, вопреки утверждениям Монбоддо, не хоронят своих сородичей. Гориллы кочуют по относительно обширной территории, и поэтому близость трупа сородича непосредственно не угрожает их здоровью. Они просто покидают это место, а жертва смерти становится добычей многочисленных хищников, усердно и надежно выполняющих функции санитаров-могильщиков. Поэтому, по крайней мере у данного вида обезьян, видимо, и не возникает особой нужды в специальном захоронении умерших. Впрочем, и в данном случае перед нами пока всего лишь единичный факт, не позволяющий сделать сколько-нибудь обоснованных и тем более категорических заключений.

Однако описанный факт опять-таки нельзя, по-видимому (тем более однозначно), рассматривать как свидетельство безразличия животных к смерти. В пользу такого вывода говорит, в частности, то обстоятельство, что детеныш не был оставлен сразу же после его смерти, а лишь спустя несколько дней. И это вряд ли можно объяснить только тем, что животному трудно констатировать смерть, а не спутать ее с состоянием каталепсии или акинеза, к которому животные (да и люди тоже) часто прибегают, например, тогда, когда встреча с хищным зверем грозит им неминуемой гибелью. Ведь даже крайне примитивный и ограниченный опыт животных, надо полагать, мог показать им, что казавшиеся умершими сородичи че-

рез некоторое время вновь могут стать живыми и лишь разложение тела окончательно исключает такую возможность. Создается, кроме того, впечатление, что столь долгое расставание с погибшим детенышем обусловлено также теми отрицательными эмоциями, которые вызываются смертью родственного существа. Такое допущение, судя по всему, можно подкрепить и другими примерами.

На вопрос: «Как насчет смерти?.. Для животных это, конечно, слишком абстрактное понятие, чтобы они понимали его?», который был задан этологу Г. Телеки, он ответил следующим рассказом: «Однажды утром я видел, как шимпанзе прыгнул на ветку, промахнулся и упал на каменистое дно высохшей реки. Он разбился насмерть. Какой-то момент его товарищи смотрели на погибшего. Затем один за другим церемонно прошли вокруг него. Когда собралась вся группа, они начали издавать стоны, подобных которым я никогда не слышал ранее». Записанные на магнитофонную ленту и затем воспроизведенные, они произвели на Телеки тягостное впечатление. «Звук был траурным... И хотя мы были здесь вдали от пронизанных солнцем джунглей, мы слышали голоса животных, оплакивающих смерть друга»[18].

Все это лишний раз доказывает, как трудно бывает избежать антропоморфных оценок поведения животных, особенно высших, и как сходно оно с человеческим отношением к гибели близкого существа. И вряд ли это совпадение можно считать исключительно внешним и совершенно случайным. Ведь и в самом деле животное, как известно, способно «действовать по образцам». Так, японские ученые, многие годы изучавшие макак на острове Кошима, наблюдали интересное явление. Как-то одна из обезьянок подняла с земли, на которой рассыпали им корм, горсть пшеницы, смешанной с песком и грязью, и, по-видимому, случайно уронила ее в воду. Зерна остались на поверхности, а песок и грязь пошли ко дну. Макака собрала чистые зерна и съела их. Спустя сравнительно непродолжительное время сначала сородичи, а затем и все обезьяны этой колонии научились мыть пищу тем же способом, причем этот опыт стал передаваться из поколения в поколение.

То же самое наблюдалось и у других животных. «Одна из важнейших особенностей слона,— отмечают английские этологи,— умение передавать накопленный опыт последующим поколениям»[19]. Поэтому логично предполо-

жить, что определенный жизненный опыт животных может породить у них соответствующие представления и переживания, отражающие и фиксирующие часто повторяющиеся факты смерти и ее последствий.

Каждый раз гибель сородича влечет за собой прекращение привычного и приятного общения, нарушение гармонии в образе жизни животных, оставляет неудовлетворенными те или иные естественные стремления и потребности. «Для статистика,— пишет Иэн Дуглас-Гамильтон,— смерть лишь цифра, указывающая на динамику популяции, и причины смерти анализируются только ради уточнения ее относительного значения. Для слона, как и для человека, смерть приобретает иное значение, поскольку она оказывает влияние на поведение живых. Они объединены крепкими семейными узами и прилагают максимальные усилия, чтобы помочь больным или умирающим родичам... Не сомневаюсь, что, когда умирает слон, остальные испытывают чувство, которое мы называем грустью»[20].

Такая эмоциональная реакция и стремление вылечить, оживить сородича вполне мотивированны, поскольку «спасители заинтересованы в выздоровлении больного животного, которое снова начинает играть отведенную роль в семейной группе. Оно опять занимается воспитанием и совместной защитой молодых, а если это матриарх, то она остается главной, и в трудные минуты всю семью выручает накопленный ею опыт»[21]. Поэтому любой новый случай болезни или смерти вызывает соответствующую реакцию не только на него самого, но и, в силу опережающего отражения, на его трагические последствия. Этим, в частности, можно объяснить ту гамму минорных эмоций, которыми животные реагируют на смерть сородича.

Весьма показательно, что в процитированном рассказе Г. Телеки (впрочем, как и во многих ему подобных) не акцентировано или во всяком случае не отмечено, осталось ли тело погибшей обезьяны на месте гибели или же сородичи проделали с ним какие-то действия, напоминающие захоронение. Это, по-видимому, объясняется тем, что для Телеки данное обстоятельство не имеет значения или что он придерживается распространенного мнения, будто животные не могут погребать умерших сородичей (что и считается чуть ли не решающим доказательством их безразличия к смерти). Однако некоторые исследова-

тели приводят иные свидетельства. Так, аргентинский натуралист Гудсон наблюдал, как пара птиц-печников соорудила себе гнездо на крыше дома. Однажды самка попала в мышеловку и ей перебило лапки. Птице удалось вырваться на свободу. Она с трудом долетела до своего гнезда и там умерла. Несколько дней самец кружил вокруг гнезда, где лежала погибшая самка. Наконец он улетел. Через два дня самец появился в сопровождении новой самки. Они замуровали вход в старое гнездо, где лежали останки умершей птички, а затем на нем построили новое, в котором вывели своих птенцов [22]. Здесь опущены использованные рассказчиком «антропоморфические» метафоры. И все же сомнительно, что поведение этих птиц можно объяснить лишь действием безусловного рефлекса, инстинкта. Однако единичность факта опять-таки заставляет ограничиться простой его констатацией.

Практика захоронения умерших наиболее вероятна у так называемых общественных животных. В стационарных с многочисленным населением жилищах останки умерших особей быстро бы заполнили пространство обитания, что сделало бы невозможной жизнедеятельность сообщества. И действительно, как свидетельствуют некоторые натуралисты, в муравейниках существуют особые изоляторы для больных муравьев и кладбища. Своих мертвых муравьи хоронят в определенном месте, когда трупы начинают разлагаться, выделяя «запах смерти», вызываемый главным образом такими продуктами распада, как жирные кислоты и их эфиры. Однако другие исследователи оспаривают существование муравьиных кладбищ.

Столь же разноречивы мнения и относительно существования кладбищ у других видов животных, например у слонов. Между тем из наличия последних некоторые ученые делают далеко идущие выводы. Исходя из убеждения в неизбежности смерти как необходимого момента жизнедеятельности и в том, что человек поэтому должен в себе воспитать разумное отношение к ней, они усматривают предпосылки такого отношения уже у животных, приписывая им соответствующий «инстинкт» — инстинкт смерти. Старые слоны, влекомые будто бы этим инстинктом, отделяются от своих стад и приходят на свои кладбища, чтобы спокойно расстаться с жизнью. Именно на этом основании делается «естественное» предположение, будто и у человека в определенных благоприятных усло-

виях появится «естественное» желание умереть, подобное желанию уснуть в конце напряженного и хорошо прожитого дня [23]. (О несостоятельности подобных представлений речь пойдет в свое время, а пока хотелось бы только лишний раз подчеркнуть, как важен вопрос о реакции животных на смерть для понимания человеческого отношения к ней).

Что же касается имеющихся сведений о кладбищах слонов, то, действительно, рассказывают, будто, например, на Цейлоне они идут умирать в заросшие руины бывшей столицы древнего Цейлонского царства Анаваджапур, где грустно стоят у забытых людьми развалин и ждут своей смерти. В Индии они идут в ущелье у безлюдного озера, в Сомали — в долину, которая находится в глуши пустынных холмов (дорогу в которую люди якобы опять-таки не знают или не хотят сказать, так как там находится огромное богатство — бивни слонов), и т. п. Натуралист А. М. Макензи рассказал, как он, обратив внимание на то, что смертельно раненные слоны в Уганде всегда уходят на север, однажды отправился по кровавым следам одного из них. С большим трудом слон добрался до острова на реке Перкуэлл, на котором Макензи обнаружил останки других слонов, причем опять-таки без бивней. Дальнейшие наблюдения показали, что каждый день на этот остров приплывали больные и раненые животные, чтобы остаться здесь навсегда. Как-то Макензи наблюдал за двумя слонами, из которых только один, умирающий, вошел в реку, а другой, здоровый, сопровождавший его, после этого уныло побрел обратно.

Немало места в своей книге отвел этой теме и Л. Грин [24]. Он полагал, что легенды о кладбище слонов породило сочинение англичанина Эндрю Беттела, путешествовавшего по Анголе еще в начале XVII столетия, в котором впервые упоминалось о португальцах, находивших в буше кучи слоновьих бивней. В пользу достоверности его рассказа говорит то, что еще и теперь встречаются большие скопления костей слонов, а африканцы приносят много «свежих» бивней и, кроме того, люди очень редко встречают трупы этих огромных умерших животных. «Некоторую правдивость легенде,— говорит Л. Грин,— придает тот факт, что слоны обычно, убив человека, забрасывают его тело травой. Почему бы таким умным животным не хоронить и своих мертвых сородичей? Кроме того, охотники наблюдали, как слонихи ока-

зывают помощь раненому слону. Они поят его водой, прикрывают ветками от жары и насекомых и долгое время караулят тело умершего слона»[25]. В пользу легенды, по его мнению, свидетельствуют также авторитетные рассказы о том, как слоны всю ночь тащили своего мертвого товарища через джунгли или как они засыпали 18-дюймовым слоем земли убитого накануне сородича.

Однако противники существования кладбищ слонов приводят довольно веские доводы. Так, они утверждают, что большие скопления костных останков этих животных, которые легко можно принять за их кладбище, могут быть результатом охоты туземцев на слонов, когда, например, стадо окружают в пересохшем болоте, затем поджигают траву и оно гибнет в пламени. Но такой вывод можно сделать и на том основании, что больные и раненые слоны испытывают большую жажду и, естественно, стремятся к привычному и надежному водопою, где нередко и остаются навеки. Там постепенно также образуются большие скопления их костей. И подобные факты хорошо известны. Наконец, такие «кладбища» могут возникнуть и вследствие деятельности самих людей. Так, П. Лазарев, обнаружив на реке Берелех в Якутии скопище костей мамонтов, решил по аналогии с легендой о кладбище слонов, что и здесь перед ним кладбище мамонтов. Но «все оказалось не столь романтично — рядом нашли стоянку первобытного человека»[26]. Что же касается малочисленности останков слонов, то львы, гиены и другие хищники способны не оставить от них и следа.

Большой знаток животных Африки, охотник-профессионал Д. Хантер уверенно свидетельствует: «Охотники старых времен, удивляясь ничтожному количеству «найденной» слоновой кости, пытались объяснить это вымышленным ими мифом о «слоновых кладбищах», таинственных укрытых местах, куда все слоны уходят умирать. На самом деле таких кладбищ не существует»[27].

Столь же категоричен и Иэн Дуглас-Гамильтон: «Часто рассказывают о кладбищах слонов, о месте, куда они приходят умирать. Но сей миф не соответствует действительности»[28]. Мнение таких специалистов особенно авторитетно, ибо они долго наблюдали животных в естественных условиях. С полным правом поэтому Ория Дуглас-Гамильтон могла сказать (а еще с большим — ее муж): «Долгие месяцы изучения поведения слонов дали мне то, чего не найдешь ни в одном учебнике. Мало кто изучал

поведение диких животных в их среде обитания, а особенно животных, по общему мнению, опасных»[29].

С особой теплотой пишет она о взаимоотношениях слонов, которыми, по ее словам, «нельзя не восхищаться»: «Быть может, их обаяние крылось в их росте, силе, благородстве? Трудно сказать... Фотографируя целыми днями слонов, начинаешь понимать, что они наделены устаревшими добродетелями: они лояльны, защищают и любят друг друга... Один из важнейших элементов жизни слонов — единство семейной группы. Меня глубоко волновали их привязанность друг к другу и постоянные знаки внимания, которыми обменивались члены одной группы — матери, сестры, дочери, малыши. В их общении чувствовалась подлинная нежность». Эта нежность была видна и во взаимоотношениях полов: «Когда появлялись самцы, неизменно происходил ритуал приветствия в виде касаний». Поэтому вполне логично и следующее заключение: «Я не специалист по слонам, но, живя рядом с этими животными, наблюдала невероятную сложность и утонченность их повседневной жизни»[30].

Столь же расположен к слонам и Иэн: «Слоны — исключительно умные животные, и их поведение во многом напоминает наше. Они — пример общества, в котором каждый отдельный член показывает чрезвычайную терпимость к своим собратьям, а их семейные связи особенно сильны в моменты несчастий и опасности»[31].

Имеет смысл отметить следующее: говоря об Иэне Дуглас-Гамильтоне, Н. Н. Дроздов, написавший послесловие к цитируемой здесь книге, подчеркивает, что «в описании поведения слонов, их сложных взаимоотношений автор нигде не опускается до антропоморфизма, он раскрывает истинную сущность явлений, аспектов этологии»[32].

Подобное отношение к животным, чуждое столь частому одностороннему, прямолинейному отношению к ним, получает в последнее время все более широкое распространение. В качестве заключительного аккорда можно привести следующие поэтические слова: «Не только привязчивы, но и очень нежны между собой слоны. В их поведении можно усмотреть даже психологические и эмоциональные оттенки. Пара слонов длительное время проводит вместе. Можно было бы сказать даже, что они дружат. Слон, например, вырывает деревья и делится с подругой мягкими листьями кроны. Они узнают друг друга

в стаде, вместе пасутся и часто бродят вдвоем, отлучившись от стада... Хоботом слоны выражают и свои эмоции: гладят друг друга, а иногда сплетают хоботы в узел и долго так стоят. Чем дольше длится любовная история, тем гибче и подвижнее становятся хоботы слонов. В течение всего периода спаривания пара слонов неразлучна. Более того, эти огромные животные целыми неделями бродят в тени джунглей и после спаривания. По мнению наблюдателей, это уже нечто большее, нежели просто физиологическое влечение. Лишь после долгих колебаний самка возвращается в стадо: ведь только в стаде можно уберечь новорожденного слоненка от хищников. Слон неохотно расстается с подругой, но, поняв наконец, что его покидают, отправляется на поиски новой симпатии»[33].

Таким образом, этологи не склонны объяснять поведение слонов одними лишь инстинктами. А отсюда недалеко и до вывода, что слоны не могут оставаться безразличными к смерти своих сородичей. Сам образ жизни слонов, в частности прочные узы семейной группы, заставляет их чувствовать утрату сородичей и соответственно реагировать на нее.

И примечательно, что не только на смерть сородича, но даже на его останки слоны реагируют бурно и вполне определенно. «В большинстве случаев,— свидетельствует И. Дуглас-Гамильтон,— найдя кости, слоны приходили в сильнейшее возбуждение: задирали хвосты, разводили уши в стороны, толпились вокруг, занимались подробным изучением находки, поднимали одни кости и переворачивали ногой другие. Обычно они образовывали столь плотный круг, что не было видно, чем они занимались, только изредка над их головами вздымалась какая-нибудь кость»[34]. Более того, «слоны хоронят умерших, а случается и живых, даже если это не их собратья». Это обычно выражается в том, что тело или его останки они забрасывают ветками, травой, землей, проявляя, как уже сказано, повышенное внимание к костям погибших, особенно их бивням. Интересная подборка таких сведений дана в главе «Слоны и смерть» той же книги. В частности, привлекает внимание ссылка на рассказ Ренни Бера о том, как однажды слониха-мать несколько дней несла на своих бивнях уже разложившийся труп новорожденного слоненка. Этот и подобные ему факты (например, из жизни бабуинов) побудили И. Дуглас-Гамильтона сделать немаловажный вывод: «Такая реакция на безжизненное те-

ло помогает спасти тех слонов, которые просто потеряли сознание».

И еще один вывод заслуживает того, чтобы его привести: «Несомненно одно — у слонов действительно проявляется интерес к трупам своих собратьев, даже если на месте смерти сохраняется лишь запах. Можно только догадываться о значении для выживания вида столь невероятного поведения. Видимо, исследование запаха позволяет слонам узнать, как животное умерло, а это может иметь определенную ценность, но пока мы не выходим за рамки чистых домыслов». Вот почему «следует поставить не один опыт, чтобы выяснить стимулы и причины такого поведения. Эти явления требуют экспериментальных исследований. Мало кого удовлетворит утверждение, что слон обладает ,,чувством смерти''»[35].

Таким образом, и этот вопрос пока приходится считать открытым. Приведенные факты еще раз убеждают в том, насколько пагубны попытки выдавать желаемое за действительное, каким бы естественным и искренним ни было стремление нарисовать непротиворечивую картину события.

Не меняет сути дела и аналогичная легенда о кладбище медведей. В камчатской Долине гейзеров «существует легенда, что медведи, повинуясь инстинкту, приходят сюда умирать,— рассказывает В. В. Синицын,— правда, есть и другое предположение, что они забредают туда случайно и погибают потому, что нанюхались ядовитого газа»[36].

И наконец, необходимо затронуть еще один момент, имеющий непосредственное отношение к рассматриваемой теме, а именно сказать о том, прибегают ли животные к самоубийству, когда смерть им становится желанней жизни. А соответствующих историй предостаточно. Так, еще Аристотель поведал о коне, будто бы бросившемся со скалы после того, как он совершил «неблаговидный» поступок. Известна история, и тоже о коне, на которого обратил внимание Наполеон, объезжая после своей победы под Аустерлицем поле сражения, ибо тот в позе невыразимого страдания стоял над телом погибшего хозяина. Наполеон приказал проследить за дальнейшим поведением коня и сообщить ему об этом. В поданном утром рапорте говорилось, что всю ночь лошадь простояла перед трупом, с восходом солнца стала рассматривать его, обнюхивать со всех сторон, а затем, издав тяжелые вздохи, помчалась к Дунаю и утопилась в нем. Известны также

рассказы и о других животных, например о лебедях (которые, потеряв подругу, будто бы поднимались в небо и, сложив крылья, падали вниз, разбиваясь о землю), о собаках и других «братьях наших меньших».

Однако достоверность подобных сведений нередко ставится под сомнение или просто отрицается. Во всяком случае, строгий научный анализ таких легенд давал им совершенно иное объяснение. Так, много рассказов, и притом «вполне достоверных», ходило (в том числе и среди натуралистов) о самоубийстве скорпионов. Казалось бы, вполне очевидный факт: если поместить скорпиона в огненный круг из горящих углей диаметром около метра, то после нескольких безуспешных попыток вырваться из западни он погибает, так как якобы наносит себе удары собственным смертоносным хвостом. Однако опыты показали, что скорпионы нечувствительны к собственному яду, да и ядоносные иглы оказались неспособными прокалывать твердый панцирь, покрывающий их тело, так что их смерть не самоубийство, а следствие теплового удара и ожогов [37].

Точные эксперименты ставят под сомнение и все другие сведения о самоубийстве животных. Но вряд ли можно считать безоговорочно доказанным, что в животном мире самоубийства в принципе невозможны, ссылаясь на «присущий» животным «инстинкт самосохранения» и каждое подобное событие объявляя всего лишь «несчастным случаем». Бесспорно другое: любое свидетельство о «самоубийстве» животных требует строгой проверки.

И все-таки уже теперь возникают серьезные сомнения в справедливости мнения, будто животные ничего не знают о смерти и боятся ее только инстинктивно. Действительно, смерть одной из особей, особенно коллективно живущих животных, не может пройти для них совершенно бесследно. У них возникают соответствующие эмоции, чаще, видимо, отрицательные, и т. п. Правомерно считать, что у животных вполне могло сложиться определенное представление не только о самом факте смерти, но и о некоторых ее последствиях. Отсутствие у животных абстрактного понятия о смерти отнюдь не должно означать, что у них отсутствует какое бы то ни было представление о ней, присущее именно животным, тем более высшим, хотя оно, естественно, не может быть сходным с человеческим.

Психическая жизнь животных оказывается сложнее и многообразнее, чем раньше казалась, и ее все труднее объяснить действием механистического по своей сути инстинкта. Для более обоснованных выводов необходим обширный статистический материал. Но уже сейчас вполне допустимо считать, что у животных тоже есть свои «гении», намного возвышающиеся над основной массой. Высшие формы их поведения должны(?) утрачиваться вместе с их гибелью. Ответ на этот вопрос мы получим, лишь проникнув в сокровенные тайны мозга такого животного. Опыт «гениальных» представителей животного мира если и передавался новым поколениям, то — из-за неразвитости у них второй сигнальной системы — чрезвычайно медленно и в малой степени. В этом смысле человек приобрел решающее преимущество над животными. Но так ли уж сразу и так ли уж оно заметно сегодня?

В самом деле, если бы какой-нибудь, скажем внеземной, наблюдатель рискнул судить о жизни людей по таким фактам, как каннибализм (когда человек из человека приготовлял «жаркое»), как блэкбердинг (когда человек охотился за человеком, словно за животным, чтобы затем продать в неволю [38]), как кровопролитные сражения, как уничтожение одних разумных существ другими в душегубках и т. п., то у этого наблюдателя могло бы вполне сложиться весьма невысокое, но в конце концов все-таки одностороннее мнение о разумности человечества. Не таким ли зачастую бывает и наше собственное мнение о «братьях наших меньших»?

Более обоснованна, по-видимому, точка зрения известного этолога К. Карпентера: «Мы не навязываем человеческое поведение животным. Этологи... видят в них зачатки человеческого поведения, которое эволюционизировало в наши нынешние собственные реакции»[39]. Потому можно считать, что на заре человеческой истории в отношении животных и людей к смерти было много общего. Вместе с тем очевидно и то, что представление о бессмертии, судя по всему, еще не может сформироваться у животных. Действительно, если смерть — факт, который может быть специфически отражен и животными, то бессмертие — это и теперь далеко еще не факт, а лишь цель, которая может быть осознана только на уровне понятийного мышления.

Глава 2

ВЕРИЛ ЛИ НЕАНДЕРТАЛЕЦ В ЛИЧНОЕ БЕССМЕРТИЕ?

В поисках ответа на вопрос, как относились наши далекие предки к смерти ближних и своей собственной, когда и при каких обстоятельствах в их сознании зародилась идея бессмертия, мы с необходимостью обращаемся к истокам человеческой истории. «Каждое новое поколение человечества,— подчеркивает И. Л. Андреев,— будет все настойчивее обращаться к исследованию истоков, к поистине вечной, ключевой, мировоззренческой проблеме собственного происхождения, ибо, как заметил Сен-Симон, не способен предвидеть будущего тот, кто не понял прошедшего»[1]. Аналогичные мысли высказывал и Л. Е. Куббель: «Сегодня вряд ли пришлось бы кого-либо убеждать в огромном мировоззренческом значении такой, казалось бы, далекой от нашего времени научной дисциплины, как история первобытного общества. Данные этой отрасли науки составляют ныне неотъемлемую часть историко-материалистического понимания прошлого человечества и одну из основ такого понимания»[2].

Действительно, не определив (в известной мере) начала человеческой истории, нельзя обсуждать многие сопряженные с этим вопросы, в том числе вопрос о времени возникновения религиозных верований, в частности представлений о загробной жизни. Между тем вопрос о начале истории далек от своего окончательного решения. Как полагает ряд английских исследователей, «период времени, в течение которого происходила эволюция человека, охватывает примерно 2—3 миллиона лет»[3]. А И. Л. Андреев указывает на то, что «в работах современных антропологов, археологов, историков, которые, как правило, исходят из различных критериев отсчета, «дата» появления человека варьируется в очень широком диапазоне: от 20 млн до 25—30 тыс. лет назад»[4]. В одном же из обобщающих трудов, посвященных данной теме, утверждается, что «остатки человека современного вида не уходят глубже, чем на 40 000 лет»[5]. И, судя по всему, последняя дата принимается все большим числом исследователей — сошлемся хотя бы на следующее мнение: «Примерно 45—50 тыс. лет назад из первобытного стада палеоантропов (неандертальцев) выделились неоантропы — люди со-

временного типа. Первым подлинно социальным организмом стал род, родоплеменная организация, пришедшая на смену первобытному стаду»[6].

Естественно, что неопределенность в отношении начала истории человечества породила неопределенность в отношении появления религии, в частности и веры в бессмертие. Как отмечает И. А. Крывелев, «под временем возникновения религиозных верований следует разуметь период очень большой временной протяженности, занявший десятки или, может быть, даже сотни тысяч лет; это был процесс, происходивший в течение жизни сотен поколений»[7]. В свою очередь, такой разброс дат (от десятков до сотен тысяч лет!) повлиял на интерпретацию ряда антропологических и археологических находок, прежде всего так называемых неандертальских захоронений. Так, некоторые ученые (но далеко не все) полагают, что судить о появлении религиозных представлений у неандертальцев можно «по преднамеренным захоронениям, т. е. по появлению обычая хоронить мертвых... Этот обычай носит уже культовый характер. Он выражает заботу о дальнейшем существовании умершего сородича, а это уже не что иное, как начало веры в сверхъестественное, веры в загробную жизнь, свидетельствующей о наличии религиозных воззрений»[8].

Таким образом, вопрос о неандертальских погребениях оказался связанным с вопросом о времени возникновения идеи личного бессмертия, и в советской науке (как и в зарубежной) на него дают весьма противоречивые ответы. Согласно одной из концепций, которую можно считать преобладающей, многие археологические и антропологические памятники мустьерской эпохи суть преднамеренные захоронения. В этой концепции нужно различать еще два главных подхода. Часть исследователей, представляющих своего рода романтическое направление в неандерталеологии, склоняется к признанию возникновения уже у неандертальцев зачатков религиозных верований и погребального культа, о чем якобы и свидетельствуют указанные памятники, демонстрирующие особое отношение людей той эпохи к умершим сородичам. Другая часть ученых, признавая преднамеренность этих погребений, ограничивается, так сказать, их безрелигиозным толканием, т. е. объясняет эту преднамеренность нерелигиозными мотивами. Согласно второй концепции, соответствующие памятники отнюдь не свидетельство преднамеренности захо-

ронений, да и не захоронения вообще. Самые же радикальные приверженцы этой концепции отрицают уже и право неандертальца на высокое звание «Гомо сапиенс», а следовательно, и существование у него погребений, тем более преднамеренных, и религиозных верований, особенно о загробной жизни и т. п. Рассмотрим же основные доводы «за» и «против».

1. ДОВОДЫ «ЗА»

Хорошо известно, какую острую полемику в ученом мире вызвали первые находки костных останков неандертальца (их обнаружил немецкий учитель Фульрот в 1856 г.) и питекантропа (их нашел голландский врач Дюбуа в 1891 г.). Примечательно, что некоторые ученые, например Р. Вирхов, в то время объявили эти останки всего лишь патологическими останками какого-то современного человека. Однако последующие находки доказали несостоятельность столь категорических утверждений. Все более определенным стало представляться «промежуточное звено» между приматами и человеком. Археологические находки древнейших примитивных орудий труда побудили большинство ученых говорить о последовательной смене материальных культур — шелльской, ашельской, мустьерской, ориньяко-солютрейской и других, причем три первые были отнесены к эпохе, когда (наиболее распространенная точка зрения) и происходило формирование людей.

Но несравненно труднее оказалось судить о представлениях носителей той или иной культуры, проникнуть в их психический мир. Отсутствие такого важнейшего свидетельства, как письменность, и крайняя ограниченность других свидетельств неизбежно привели к разнобою в оценках характера и содержания психической жизни наших далеких предков.

Особенно острую полемику вызвали, как уже сказано, «неандертальские погребения», поскольку вопрос о преднамеренных захоронениях (к числу которых относят и неандертальские) оказался тесно связанным с вопросом о возникновении религиозных верований. Еще в начале века на существовании такой связи настаивали те ученые, которые сами верили в бога или даже были его служителями, как, например, аббаты А. Бардон и А. и Ж. Буссони. Но особую роль здесь сыграл немецкий патер Гуго Обермайер.

Сначала, как известно, все приверженцы религии единодушно обрушились на эволюционное учение. Однако взять его лобовой атакой не удалось, а между тем оно набирало силу. Все новые и новые факты подтверждали объективный характер открытых эволюционным учением закономерностей развития живой природы, в том числе и человека. И многие поборники религии попытались изменить тактику. Они объявили себя последователями нового учения, но стали толковать его по-своему. Г. Обермайер, например, заявил, что, «не покидая почвы эволюционного учения, но оценивая без всякого предубеждения... этнологические параллели, мы должны признать и древних неандертальцев эпохи эолитов с психологической точки зрения полноправными и настоящими людьми»[9]. Обоснованию данного тезиса и посвящено (почти полностью) обширное сочинение автора. И лишь в заключительной, десятой, главе — «Психологическая жизнь человека четвертичного периода» — обнаруживается тот скрытый до тех пор внутренний мотив, который направлял исследование и определил его решающие выводы: «Основным и главным центром психической жизни человечества является религия... она была уже внутренне необходимым условием для человека древнейших времен — тех эпох, когда он только что получил по справедливости самое звание челевека»[10].

Итак, силлогизм немецкого патера в общем виде выглядит следующим образом: первая посылка — «религия человеку присуща изначально», вторая — «неандерталец был человеком», вывод — «неандерталец был религиозен». Но Г. Обермайер не мог ограничиться общим умозаключением и постоянно пытался обосновать его ссылками на факты. Поэтому он и утверждал, что преднамеренное захоронение — это неопровержимое доказательство существования у неандертальцев культа мертвых, веры в загробную жизнь, религиозного мироощущения и миропонимания. «Культ мертвых и уважение к смерти,— утверждает Г. Обермайер,— являются постоянным источником религиозных идей, следовательно, и здесь таковые проявлялись... Кроме того, покойный снабжался своими наилучшими каменными орудиями, быть может, также и пищею, в том предположении, что предметы эти могут быть полезны в загробной жизни»[11].

Г. Обермайер не скупится на такие выражения, как «может быть», «казалось», «возможно» и т. п. Ими пест-

рит все его сочинение. Он не устает подчеркивать, что остаются неизвестными и религиозно-этическая сторона жизни неандертальцев, и их социальные группировки, и многое другое. Поэтому-то один из заключительных его выводов звучит так: «Как видно из всего сказанного, перед нами множество задач, множество вопросов и очень мало вполне надежных ответов на них»[12]. Действительно, проводя постоянные параллели (как правило, весьма сомнительные) между обычаями современных отсталых народов и предполагаемым образом жизни ископаемых предков, он вполне допускает, что «одно и то же внешнее явление может у различных народностей обозначать совершенно различные внутренние состояния и тем труднее разобраться в этих различиях, чем глубже в них вникаешь и чем отдаленнее времена, к которым они относятся»[13].

Все эти оговорки призваны были подчеркнуть объективность и непредвзятость Обермайера. Но, не скупясь на частные оговорки, он оказывается категоричным и непреклонным в своем главном выводе: неандерталец был религиозным человеком. Собственно говоря, только такой вывод и был нужен ему. Теперь можно было идти дальше. Считая вопрос о существовании могильников конца ашельской и начала мустьерской эпохи решенным, Обермайер выдвигает тезис о том, что культ мертвых, а значит и религия, существовали и в более отдаленные времена. «Должно еще отметить,— пишет он,— что полное отсутствие могильников шелльской эпохи и других более древних горизонтов отнюдь не позволяет делать из этого вывода, что древнейшие представители человеческого рода не обладали культом мертвых. Возможно, что трупы в те времена помещались на поверхности земли или на небольшой глубине,— в этом случае мало вероятия найти кости человека, а между тем возможно, что, несмотря на это, существовал ... ритуал и с таким погребением были связаны ... представления о загробной жизни»[14].

Г. Обермайер применяет тонкий и психологически действенный прием: бросив саркастическое замечание в адрес тех, кто «принципиально» отрицал мустьерские и даже более поздние погребения, он предвещает: «Каждодневно можем мы ожидать новых открытий в этой области, и они, быть может, заставят отодвинуть приведенную границу еще далее назад»[15].

«Каждодневное» ожидание новых открытий, возможно, было действительно доминирующим умонастроением

Обермайера, побуждавшим его предвосхищать их. Оно должно было стать для него тем более сильным стимулом, что, усмотрев в соответствующих мустьерских археологических и антропологических находках свидетельства преднамеренности захоронений, он нашел возможным расценить их как новейшие доказательства изначальности религиозных верований. Вот только так и остался нерешенным более чем трудный вопрос: кем же все-таки были библейские перволюди — Ада и Ева — неандертальцами, синантропами? Или еще кем-нибудь в том же роде? Но, видимо, важнее всего было доказать изначальность религии.

Истолкование неандертальских памятников как преднамеренных захоронений, якобы свидетельствующих о вере неандертальцев в загробную жизнь, нашло впоследствии немало сторонников, в том числе и среди советских ученых. Так, А. П. Окладников считал, что «суть дела заключается вовсе не в том, чтобы отрицать существование использованных патерами фактов, если, конечно, эти факты сами по себе не опорочены, не фальсифицированы попами и поповствующими «учеными», а в том, чтобы использовать их против концепций самих клерикалов»[16]. Вместе с тем А. П. Окладников предостерегал против возврата к вульгарному материализму и эволюционизму: «Подобная близорукая тактика была бы, разумеется, только на пользу защитникам идеализма и религии, которые имеют в этом деле достаточный опыт и, конечно, не упустили бы возможности воспользоваться слабостью своих противников, жестоко поиздеваться над ними, демагогически использовать их ошибки в собственных целях при первом удобном случае, а такие случаи не только были в прошлом, но, несомненно, могут снова обнаружиться в ближайшем будущем при находке новых мустьерских погребений»[17]. Подобные ожидания и опасения во многом предопределили подход А. П. Окладникова к истолкованию соответствующих мустьерских памятников.

Однако дело, разумеется, не столько в доводах А. П. Окладникова в пользу концепции мустьерских захоронений, сколько в его открытиях, которые могли приобрести принципиальное значение лишь при условии их соответствия этой концепции. Речь идет о найденных им в 1938 г. в пещере Тешик-Таш (Узбекистан) костных останках неандертальского мальчика. И хотя сам же Окладников писал, что череп «лежал в полном виде, лишь расплющенный и раздавленный тяжестью земли на множест-

во кусочков»[18], он все-таки лишь на основании находящихся вблизи этих останков козлиных рогов и следов огня сделал вывод о наличии захоронения, к тому же преднамеренного. Понятно, что столь категоричные выводы нельзя сделать на основании единичного факта. Его следовало бы подкрепить описанием других находок.

Если многие сторонники концепции мустьерских погребений, особенно ее родоначальники, считали, что эти памятники свидетельствуют о вере неандертальцев в сверхъестественное и загробную жизнь, то Окладников предостерегал: «Напрасно было бы... останавливаться на таких спорных деталях, как наличие или отсутствие при костяках неандертальцев погребального инвентаря, поскольку практически в условиях пещерных раскопок это чрезвычайно трудно установить с окончательной ясностью, ибо речь идет всегда о захоронении в толще культурного слоя, откуда и могли попасть те или иные предметы. Здесь вполне возможна произвольная интерпретация даже точно установленных, бесспорных и надежно зафиксированных фактов, особенно, когда мы имеем дело с результатами старых раскопок в капиталистических странах, где исследования пещер нередко вели или торговцы древностями, вроде о. Гаузера, или католические аббаты, заинтересованные в обработке археологических находок под своим углом зрения»[19].

Кроме того, в отличие от Обермайера, который «каждодневно» ожидал подтверждений существования у древнейших людей погребальных обрядов и религиозных верований, Окладников был уверен, что «ни о каких погребениях в домустьерское время говорить не приходится»[20]. Он считал бесспорным, что в столь далекие времена должны были господствовать полуживотные, полуинстинктивные формы труда с соответствующим уровнем развития сознания. В этом он усматривал аргумент в пользу существования дорелигиозного периода в человеческой истории, тем самым отрицая изначальность религии, на чем всегда и настаивал.

В остальном же неандертальские находки истолковываются Окладниковым как доказательство существования преднамеренных погребений в мустьерскую эпоху, как свидетельства зачатков религиозных представлений у неандертальцев, в частности о личном бессмертии. Так, анализируя одну из них, сделанную упомянутым о. Гаузером в 1908 г. в нижнем гроте Мустье, которая, по сло-

вам самого Окладникова, «была более чем наполовину уничтожена», а положение найденного костяка 16-летнего неандертальского подростка было «неясно» (причем, по мнению одних, труп находился в «позе спящего», а по мнению других, был связанным), он все же считает возможным указать на несколько фактов, которые, по его мнению, «вполне правдоподобны» и подтверждаются рядом аналогий, а именно: положением одной руки в области головы, а всего костяка спиной вверх, согнутостью по крайней мере одной ноги и т. п.

Подобным же образом Окладников рассматривает, например, и скелет трехлетнего ребенка из Мугарет-эс-Схул, который был представлен обломками черепа, зубами, тазовыми костями, трубчатыми костями ног и рук, причем кости эти (что отмечается особо) были похожи по сохранности на останки ребенка из Тешик-Таша. При этом делается ссылка на уже высказанное предположение, что эти кости «лежали почти в анатомической связи», ребенок же был захоронен «в скорченном положении»; костяк его позднее оказался нарушенным. Поэтому у Окладникова «создается даже впечатление, что после того, как его частично нарушили, нарушенные части скелета снова бережно уложили к остальным частям, сохранившим первоначальное положение. Это обстоятельство, если бы оно подтвердилось, разумеется, было бы не менее интересно, чем факт заботы о сохранности трупа как такового»[21].

Отметив, что более или менее полных скелетов неандертальцев в непотревоженном виде было найдено «немного», Окладников предположил, что и там, где находят лишь их фрагменты, первоначально были целые костяки, нарушенные позднее деятельностью тех, кто на протяжении многих и долгих тысячелетий жил в этих пещерах. Доводам о целостности и сохранности этих скелетов также придается исключительное значение. А. П. Окладников настаивает на том, что целые неандертальские костяки могли сохраниться до наших дней лишь благодаря сознательному предохранению их от разрушения, ради чего якобы их и забрасывали землей.

Еще одним важным аргументом в пользу существования преднамеренных захоронений неандертальцев он считал наличие ям, в которых находят их костяки: «Как бы ни объяснить происхождение таких ям, их существование остается фактом по крайней мере в двух случаях. Первый — в ля Шапель-о-Сен, второй, самый разительный,—

в гроте Киик-Коба»[22]. При этом особо подчеркивается, что в последнем случае раскопки производились советским ученым Г. А. Бонч-Осмоловским и отличались высокой тщательностью. Тем самым антропоархеологическому памятнику в Киик-Коба (Крым) придается особая доказательная сила, и сторонники существования неандертальских погребений ссылаются на него довольно часто.

По мнению приверженцев его концепции, характерная особенность найденных неандертальских костяков — одинаковое их расположение головой на восток или на запад, а не на юг или север, причем везде: в Западной Европе, в Крыму, в Палестине. А. П. Окладников считал, что случайным это быть не могло, и потому был склонен видеть в такой особенности мустьерских погребений указание на особое отношение людей той эпохи к мертвым и смерти. Именно ориентированность костяков и побудила его выдвинуть предположение о существовании у неандертальцев некоего «солнечного культа»[23]. Хотя сам же Окладников высказывался в том духе, что такая ориентировка, возможно, обусловлена преимущественным расположением гротов на южной, т. е. солнечной, стороне, тогда как костяки располагались поперек их [24]. Но ему это соображение, видимо, не показалось заслуживающим серьезного внимания.

Система доводов в пользу существования преднамеренных захоронений в эпоху Мустье включает также и ссылки на усовершенствование приемов предварительной подготовки нуклеусов (пластины и отщепы становились «более правильными и изящными»), на усложнение способов коллективной охоты (свидетельствующих, по мнению А. П. Окладникова, о росте и укреплении общественных связей, все более обуздывавших животный эгоизм), на прочное заселение пещер, наличие в них кострищ (подчеркивалась особая роль огня, способствовавшего сплочению людей) и т. п. Вместе с тем Окладников высказал ряд важных предположений, в частности о том, что именно в мустьерскую эпоху происходил переход от первобытного стада к материнскому роду, а в сознании неандертальцев уже появились зачатки анимистических верований, которые переплетались с представлениями о «живом мертвеце».

В этой системе аргументации достойное место занимает и следующее соображение методологического характера: «Высокий расцвет реалистического искусства верхнего

палеолита, появление настоящих погребений с развитым погребальным ритуалом и определенным погребальным инвентарем нельзя объяснить, если не учитывать, что всему этому неожиданно высокому взлету интеллектуальной культуры должно было предшествовать определенное подготовительное состояние. Такой подготовкой и было мустьерское время, эпоха деятельности неандертальского человека. Именно об этом свидетельствуют драгоценные с культурно-исторической точки зрения мустьерские погребения»[25].

И в завершение этого краткого обзора надо сказать о «самом главном и бесспорном», с точки зрения А. П. Окладникова: «Существенно одно: неандерталец уже убедился, что мертвец не просто „спящий"; что по отношению к нему нужны особые заботы, качественно иные, чем по отношению к живому человеку. Он не просто оставлял мертвеца на поверхности земли в той позе, в какой его застала смерть, а придавал ему, пока еще не окоченело тело, определенную, строго выдержанную позу; клал его не как попало, не как пришлось, а в определенном направлении — головой на восток или на запад, наконец, помещал его в яму и засыпал землей. Отсюда следует, что у неандертальца уже возникли какие-то идеи о качественно иной форме существования умерших после смерти, т. е. первые идеи о „жизни за гробом". Иначе таких фактов не объяснить»[26].

Это звучит уже вполне категорично, оставляя далеко в стороне все прежние оговорки вроде «очень вероятно», «возможно», «по-видимому», «не исключено», «создается впечатление» и т. п., как будто теперь они стали совершенно излишними и можно сделать безоговорочный вывод. Вместе с тем рассмотренная концепция обладает несомненной продуманностью и стройностью и потому не могла не оказать большого воздействия не только на взгляды ученых, но и на общественное мнение в целом. Этому в немалой степени способствовал и большой научный авторитет А. П. Окладникова. Не заставили себя долго ждать новые неандертальские находки, которые также были расценены в качестве дополнительных и даже решающих доказательств существования преднамеренных захоронений в мустьерскую эпоху и веры неандертальцев в личное бессмертие, причем эта концепция зазвучала еще более категорично и романтично.

Свое, пожалуй, наиболее яркое выражение она нашла в книге Джорджа Констэбла «Неандертальцы». В ней рассмотрен довольно широкий круг вопросов, в том числе и вопрос о находке в Тешик-Таше. Говоря о ней, Дж. Констэбл отметил, что «могилу, правда, разорил какой-то зверь», но «она сохранила интригующие признаки погребального обряда»[27]. Однако главное место в книге отведено рассмотрению результатов раскопок в пещере Шанидар, находящейся среди суровых Загросских гор на севере Ирака. Она расположена неподалеку от геологического разлома в сейсмически активной зоне и потому не раз сотрясалась мощными подземными толчками. Это были трудные раскопки. Приходилось, например, применять заряды для взрыва грунта, постоянно рассчитывая их так, чтобы можно было разбить камень, но не повредить реликвии прошлого. В ходе этих раскопок известный американский антрополог и археолог Р. Солецки, более двух десятилетий разыскивавший останки неандертальцев на Ближнем Востоке, в 1960 г. обнаружил девять окаменелостей. Раскопки проводились в «романтической обстановке экзотического края», в самой из всех осмотренных им ранее «великолепной пещере»[28].

Этот романтический настрой, по-видимому, и наложил свой отпечаток на общую оценку итогов раскопок. Р. Солецки справедливо отмечает, что о неандертальцах мы многого еще не знаем, так как наши сведения о них исчерпываются камнями, костями и отдельными следами их жизни. Нам, например, неизвестно, обладал ли неандерталец пышной бородой, или растительность на его лице была скудной (кстати сказать, мы не знаем также, обладал ли он вообще плотным и теплым шерстным покровом или нет), была ли кожа неандертальца светлой или темной и т. п. Вместе с тем этот ученый подчеркивает свое возрастающее уважение к нашему древнему предку: «Когда я ощутил, что кремневые орудия, которые я держу,— это создание мозга, глаз и рук какого-то одного человека, они сразу обрели отпечаток личности. А затем, когда неандертальское захоронение в той же пещере открыло мне, что живые клали на тело покойного цветы, последний барьер непонимания между мной и неандертальцем рухнул. Он шагнул вперед — настоящий сложившийся человек»[29]. Собственно говоря, в таком же романтическом тоне выдержана и вся книга.

В ней категорически отвергается взгляд на неандертальца как неуклюжее и невнятно что-то бормочущее звероподобное существо и рисуется его «истинный образ», уже мало чем отличающийся от образа нашего современника. Дж. Констэбл ссылается при этом на двух ученых, которые, так сказать, «распрямили» неандертальца из Ля-Шапелль-о-Сен, вновь обследовав его останки и обнаружив, что он страдал тяжелым артритом, приведшим к деформации позвонков и т. п. По их мнению, если бы неандерталец вдруг воскрес и встал на платформе Нью-Йоркского метро вымытый, постриженный, побритый и одетый в современный костюм, то привлек бы к себе внимание не больше, чем другие пассажиры [30]. Но и Констэбл считает, что «те или иные неандертальские черты можно увидеть, просто пройдясь по улице, хотя ни у одного прохожего не будет полного их комплекта»[31].

Неандерталец «весьма близок» современным людям и в других отношениях. Он «истинный человек и наш непосредственный предок. Мы должны относиться к нему с почтением, ибо почти все, что делает нас нами, мы получили от него», поскольку уже «ранним людям была доступна вся гамма человеческих чувств и эмоций»[32]. Все это обосновывается ссылками на два обстоятельства.

Первое обстоятельство — «гуманизм» неандертальцев. Так, один из скелетов, найденных в пещере Шанидар, принадлежал якобы калеке от рождения. У этого неандертальца не действовала правая рука, он был слеп на один глаз и к тому же страдал артритом. Следовательно, он мог бы выжить лишь при условии заботы о нем других людей, «а это говорит о существовании у них чисто человеческой потребности»[33].

Еще более важным обстоятельством считается свидетельство существования у наших прямых предков погребального обряда и связанных с ним религиозных представлений. Это открытие было сделано восемь лет спустя после раскопок Р. Солецки, который в 1960 г. нашел эту «могилу». Обнаруженные им окаменелости девяти неандертальцев отнюдь не были «неандертальским кладбищем». Часть их, как полагают, погибла из-за обвала свода пещеры. Лишь в ее глубине была найдена «могила» (по мнению Р. Солецки) охотника с проломленным черепом.

Через несколько лет французский палеоботаник Арнет Леруа-Гуран, исследуя в парижской лаборатории почву, взятую из раскопа вместе с четвертым шанидарским ске-

летом с целью отыскать следы древней растительности и климата той эпохи, обнаружила такое количество пыльцы растений, «которое превосходило всякое вероятие», причем кое-где эта пыльца была в комочках, а рядом с несколькими из них сохранились даже остатки некоторых частей цветка. Было решено, что эти цветы не могли расти в пещере, не могли их туда занести птицы, животные или ветер. Из этого был сделан поразительный вывод, не вызвавший у исследователей никаких сомнений, что могилу забросали охапками цветов, собранных на склоне горы, представители той группы, к которой принадлежал умерший охотник. Более того, А. Леруа-Гуран высказала тонкую мысль, что труп был уложен на подстилку из сосновых веток и цветов, после чего его укрыли цветами еще и сверху.

Теперь уже было несложно предположить, что неандертальцы, зная о целебных свойствах цветов, клали их в могилу, чтобы обеспечить умершему здоровье в загробной жизни. Значит, неандертальцами двигали те же чувства, какие побуждают нас убирать цветами могилы и могильные памятники. Но, «по всей вероятности, неандертальцы ощущали ценность жизни значительно острее, нежели любое существовавшее до них существо»[34].

С подобной романтической позиции несущественными кажутся архаические черты (например, черепа) неандертальца, ограниченность его артикуляции и многое другое. Зато ясно видятся живописные картины плодотворной деятельности неандертальцев. Археологи-романтики рассуждают вполне последовательно: раз останки неандертальцев находят далеко на севере, значит, они должны были строить жилища; если на их стоянках находят много костей животных, значит, они охотились, хорошо зная повадки животных и даже законы природы. И эти фантастические картины Дж. Констэбл считает, хотя и с оговорками, довольно правдоподобными[35].

Но всякие оговорки практически исчезают, когда наступает время делать важные выводы. «Обобщая все, что нам теперь известно о неандертальцах,— утверждает Р. Солецки,— мы, упрощенно говоря, видим разум современного человека, заключенный в теле древнего существа. Основанием для такого лестного вывода послужили открытия, свидетельствующие о том, что у неандертальцев существовали верования, обычаи и обряды. Погребения мертвых, сострадание к себе подобным и попытки воздей-

ствовать на судьбу — вот новые аспекты, привнесенные в человеческую жизнь неандертальцами. Их заботило не только собственное, но и чужое благополучие — чисто человеческое качество, обретенное лишь на этом этапе становления человека»[36].

Такого же мнения придерживается, в сущности, и Ю. Г. Рычков — автор предисловия к книге Дж. Констэбла. Правда, в отличие от него и Р. Солецки он настаивает на качественном отличии неандертальца от современного человека, но живописует образ нашего предка, пожалуй, не менее яркими красками. Он утверждает, например, что «под покатым лбом неандертальца горела истинно человеческая мысль — она руководила людьми в их противостоянии Великому оледенению, она разрабатывала те разнообразные приемы труда и охоты, что позволило человеку выстоять в эпоху наибольших экологических потрясений. Глаза, упрятанные под мощное надбровье, которое отличает неандертальца от современного человека,— эти глаза светились любовью к ближнему, состраданием к слабым и старым, к больным и умирающим. Но эти же глаза исступленно взирали на действо каннибалистической магии»[37]. И далее следует важнейший вывод: «ни плохо развитая речь, ни скошенный лоб не помешали неандертальцу осознать свое исключительное место в природе, понять величие драмы жизни и смерти, не помешали ему попытаться вступить в борьбу со смертью. С великой надеждой на жизнь после смерти он зародил живущую и в наши дни традицию провожать в последний путь своих близких и своих героев цветами и ветками хвойных деревьев»[38].

Романтический подход к проблеме неандертальских погребений свойствен, пожалуй, и большинству советских археологов и историков. Так, например, утверждается: «Несмотря на свой обезьяноподобный вид неандертальцы имели уже чисто челевеческие, психологические качества, т. е. устойчивый запас относительно сложных представлений о внешнем мире и о самих себе, которые выражались в определенных действиях»[39].

С категоричностью, исключающей любую предположительность, говорил о мустьерских погребениях В. П. Алексеев: «Активная дискуссия вокруг проблемы неандертальских погребений в конце концов закончилась их признанием, так как факты, свидетельствующие об этом, слишком демонстративны. Правильно ориентированные по странам света положение погребенного, следы погребаль-

ных ям, обкладка трупа черепами животных и т. п.»[40]. Речь здесь уже не о возможной интерпретации тех или иных памятников, а о безоговорочной доказанности существования преднамеренных неандертальских захоронений. Но далеко не все ученые сочли приемлемым такой тон.

А. П. Окладников, оставшийся верным своим первоначальным романтическим представлениям о начале человеческой истории, о первом открытии прасибиряками огромной территории на востоке нашей страны, высказывается достаточно осторожно: «Оно было длительным процессом и, если мы не ошибаемся сегодня, охватывало почти миллион лет»[41]. Особое значение для понимания истоков и дальнейшей истории аборигенов Сибири имели, по его мнению, раскопки палеолитической стоянки, осуществленные под его руководством в 1961 г. на склоне крутого берега речки Улалинки в черте г. Горно-Алтайска (кстати сказать, также в сейсмически активной зоне). С присущей ему эмоциональностью Окладников описывает найденные древнейшие артефакты, «первоорудия», уже «согретые теплом человеческой руки»[42], и их творцов, сумевших укротить огонь и использовать его для изготовления орудий труда: «Труд и ум человека — вот та могучая сила, которая торжествовала здесь на заре истории свою победу над слепыми силами природы, над стихией огня. Печать своеобразия, выдумки и умелого использования возможностей, которые скрывались в диком камне, лежит здесь на всем наборе каменных инструментов»[43].

Вряд ли кто-нибудь удивился бы, если бы уже у этих «древнейших мастеров» ученый обнаружил зачатки религиозных верований, представлений о сверхъестественном и личном бессмертии. Однако Окладников от этого воздерживается. В своем последнем (опубликованном посмертно) докладе, посвященном улалинским раскопкам, он делает вывод, что совпадение данных трех методов исследования (стратиграфического, палеомагнитного и термолюминесцентного) «однозначно» свидетельствует лишь о более чем полуторамиллионном возрасте культурного слоя с улалинскими галечными первоорудиями. И вполне возможно, что синантроп произошел от улалинских гоминид, хотя костные останки последних и не найдены. Зато утверждается, что предгорья Алтая входили в область «захоронения» Человека умелого (не «разумного», а именно «умелого»[44], т. е. умелого, но еще не разумного).

Возвращаясь к «Открытию Сибири», отметим, что в этом регионе до сих пор не были найдены костные останки «предков» не только синантропа, но и неандертальцев. Однако Окладников считал такие находки вполне вероятными и утверждал, что на Алтае жили современники среднеазиатских неандертальцев, «собратья прославленного своей древностью мальчика из Тешик-Таша», которого они тогда там похоронили [45]. Эти дорогие ему воспоминания никогда не покидали его. В той же книге он рассказал, например, о вновь пережитых им во время одной из своих многочисленных экспедиций ощущениях: «Пещера открылась, как это бывает, внезапно... У входа снова появилось знакомое чувство, пережитое много лет назад, когда также внезапно открылась высокая прохладная ниша Тешик-Таша, где археологов ожидал неандертальский мальчик»[46]. Такой эмоциональный настрой способен оказать самое мощное влияние на интерпретацию тех или иных открытий.

Согласен с утверждением о существовании преднамеренных неандертальских погребений и Ю. И. Семенов, однако дает им, так сказать, безрелигиозное толкование. Решающим основанием их признания он, как и Окладников, считает то, что в отличие от более ранних эпох, от которых сохранились только отдельные разрозненные остатки человеческих костяков, до нас дошло несколько почти полных скелетов, датируемых поздним мустье [47]. Этот факт, по его мнению, можно объяснить только тем, что «формирующиеся люди, начиная с этого времени, стали принимать какие-то меры, в большей или в меньшей степени обеспечивающие сохранение человеческих останков»[48].

Главную роль, по его мнению, тут сыграло взаимодействие двух факторов. Первым фактором он называл возникшую вследствие осознания первобытным коллективом своего единства заботу о сородичах, которая будто бы и побуждала оставлять умершего в пещере, снабжать его пищей, орудиями труда и прочими прижизненными принадлежностями. Вторым фактором он считает страх перед мертвыми, вызванный реальной опасностью, исходящей от разлагающегося трупа, что якобы и побуждало связывать умерших, помещать их в яму, закладывать землей и камнями и т. д. Но «погребения в собственном смысле этого слова возникли лишь с практическим осознанием опасности, исходящей от мертвецов. Но эта опасность не могла быть осознана сразу. Для этого потребовался опреде-

ленный период времени, в течение которого трупы просто оставлялись в жилище. Из этого следует вывод, что осознание единства человеческого коллектива относится ко времени, предшествовавшему возникновению первых настоящих погребений»[49].

Вместе с тем, сославшись на ряд ученых, наделявших неандертальцев религиозными верованиями, Ю. И. Семенов подчеркивает: «Однако ни один из названных исследователей, не исключая и А. П. Окладникова, не смог раскрыть провозглашаемую им связь между... особенностями неандертальских погребений и верой в души. Никто из них не смог сколько-нибудь убедительно доказать, основываясь на особенностях мустьерских погребений, существование у неандертальцев веры в душу и загробную жизнь, не смог вывести... особенности неандертальских погребений из веры в души и загробную жизнь»[50]. И несколько ниже он утверждает, что «нет ни одной черты неандертальских погребений, способной стать «бесспорным доказательством» наличия у неандертальцев этой веры [51]. Этот вывод, имеющий непосредственное отношение к рассматриваемой здесь проблеме, заслуживает самого серьезного внимания.

Аналогичной точки зрения (разделяемой и другими советскими учеными [52]) придерживается С. А. Токарев. «Вернее всего,— считает он,— что в первобытных (неандертальских) погребениях проявлялись, с одной стороны, полуинстинктивная забота о сочлене своей орды, привязанность к нему, не исчезающая с наступлением смерти, с другой — полуинстинктивное стремление избавиться от гниющего трупа». Поэтому «неандертальские погребения еще нельзя считать бесспорным доказательством наличия религиозных представлений у наших предков того времени»[53].

Таким образом, даже признавая определенные памятники мустьерской эпохи преднамеренными захоронениями, многие ученые не поддерживают выводы о религиозности неандертальцев и их вере в личное бессмертие. Однако, судя по всему, в настоящее время предпочтение явно отдается концепции А. П. Окладникова, которая получила права гражданства и даже вошла в учебную литературу. Так, в рецензии на «Историю первобытного общества» говорится, что ее отличают «самый высокий научный уровень и доступность изложения материала», причем в ограниченном объеме третьего ее издания авторы сумели изложить огромный и безупречный фактический матери-

ал»[54]. Тут же можно прочесть и следующее: «Сейчас известно уже много таких находок, обстоятельства расположения которых, тщательно изученные археологами и антропологами, позволяют с уверенностью говорить о том, что это были преднамеренные захоронения... Почти все они обнаружены на периферии пещерных жилищ, в глубоких ямах, вырытых в культурном слое или выдолбленных в каменном полу пещеры и засыпанных землей. Захороненные лежат на боку, в положении спящих»[55]. Правда, делается оговорка: «допуская мысль о появлении у неандертальцев каких-то начатков религии, советские исследователи решительно отвергают попытки усматривать в мустьерских захоронениях сложный погребальный ритуал, представления о душе, боге и загробной жизни и в конечном итоге доказательство извечности религиозной идеологии»[56].

Словом, в этом авторитетном и популярном учебнике, авторы которого нашли необходимым упомянуть о различных толкованиях мустьерских погребений, не нашлось места для изложения воззрений тех, кто выступает против того, чтобы неандертальские памятники считать захоронениями, и тем более преднамеренными, а следовательно, приписывать неандертальцам религиозные представления, в частности о личном бессмертии, пусть даже и в начальной стадии. Вот почему настала очередь обратиться именно к ним.

2. ДОВОДЫ «ПРОТИВ»

Желание получить однозначное решение того или иного вопроса естественно и понятно. Оно, пожалуй, становится даже более остро ощущаемым, когда мало фактов, необходимых и достаточных для определенного обобщения. Возможно, именно такое стремление побудило авторов учебных пособий по истории первобытного общества отдать предпочтение лишь одной из многих точек зрения — той, которую они разделяли сами. Однако подобным декретированием нельзя устранить иные воззрения. Игнорируя их, нельзя решить никакую проблему. Поэтому как бы ни преобладало романтическое направление в науке о наших предках, оппоненты у него всегда были. Есть они и теперь, причем за минувшие десятилетия их позиции отнюдь не сделались слабее и уязвимее, хотя число открытых неандертальских памятников заметно возросло. «К настоящему времени,— пишет Ю. А. Смирнов,— известно небольшое число достоверных мустьерских погребений. По

последним данным, их немногим более пятидесяти. Тем не менее структура и характер составляющих их элементов изучены недостаточно, а вопросы интерпретации «культа мертвых» среднего палеолита по-прежнему остаются открытыми, несмотря на то, что с момента признания палеоантропов и открытия древнейших захоронений мустьерская проблема не сходит со страниц научной печати»[57]. Проблема, действительно, требует дальнейшего обсуждения. Но для этого необходимо, хотя бы коротко, напомнить те возражения и соображения, которые уже выдвигались против романтиков.

М. О. Косвен, признавая (как и большинство ученых) высокую степень сапиентности палеоантропов, вместе с тем принципиально отрицал возможность возникновения у них религии, веры в загробную жизнь, погребального ритуала и т. п. Имея в виду наших эволюционных предков, он отмечал, что «возникший человек еще продолжал совершенствоваться, этот человек, познавший труд, делающий орудия, мыслящий и владеющий речью, уже неизмеримо далеко ушел от своего животного предка и был «настоящим» человеком»[58]. Однако он отказывал этому «настоящему» человеку в способности к религиозному мифотворчеству. Говоря о попытках датировать возникновение этого социального явления эпохой Мустье, он сожалел, что «эта сугубо ошибочная позиция проникла и в нашу советскую литературу». Все это он считал «домыслом», который базируется «на утверждении, будто в это время уже существовал обряд погребения, причем при погребении покойнику придавалось особое положение, он снабжался различными «необходимыми» ему в его «загробной жизни» вещами и т. д.». Признавать существование в мустьерскую эпоху обрядового погребения и довольно развитой системы религиозных представлений — это значит допускать их существование и в более отдаленное от нас время, т. е. признавать изначальность религии. И «вся эта конструкция основывается на совершенно произвольном, обильно снабженном фантазией археологов, толковании некоторых мустьерских памятников. Таким образом, датировать возникновение... религии можно на должном основании только с Ориньяка»[59].

Но наиболее основательно эта концепция была обоснована М. С. Плисецким, поэтому она обычно связывается с его именем. И, судя по всему, его преждевременная кончина самым отрицательным образом сказалась на дальней-

шей судьбе данной концепции. Но дело, конечно, не только в его кончине. Суть его возражений против идеи о существовании преднамеренных захоронений в эпоху мустье сводилась к тезису (который принимает и М. О. Косвен): признание этих захоронений ведет к утверждению изначальности и атрибутивности религии, что отвечает интересам лишь ее апологетов [60].

Однако этот тезис не воспринимается как безупречный. Да, для богословия вопрос об изначальности религии чрезвычайно важен. Наука же занимается установлением истины, т. е. времени возникновения религиозных представлений. Если бы даже и подтвердилась правота богословов, утверждающих, что религия возникла вместе с человеком, это отнюдь не означало бы доказательства ее атрибутивности. Ведь далеко не все возникшее одновременно с человеком представляет собой его атрибут. Немало, например, телесных недугов, от которых искони страдали люди, ушло в прошлое. Будет забыта и религия, как духовный недуг детства человечества. И сам же М. С. Плисецкий, хотя и несколько в иной связи, писал: «В истории человечества, помимо религии, имелось немало других отрицательных явлений», но «все эти отрицательные явления преходящи»[61]. В самом деле, современная наука все более убедительно доказывает, что религия возникает не одновременно с человеком и обществом, а лишь на сравнительно высоком уровне их развития. Но об этом речь пойдет ниже, а сейчас обратимся к наиболее важным аргументам М. С. Плисецкого против романтической интерпретации неандертальских памятников.

Заметное место в своих главных работах он отвел критическому анализу находки в Киик-Коба, которой (как уже отмечено) отводилась роль главного аргумента в пользу идеи о зарождении религии (и веры в посмертное существование) еще у неандертальцев. Возражая Г. А. Бонч-Осмоловскому, увидевшему символ в том, что погребение было сделано в центре грота, М. С. Плисецкий заявляет: «С таким же „правом“ можно символизировать любое другое место грота... Характерно, что большинство неандертальских погребений было обнаружено не в центральных частях гротов, но от этого их трактовка не меняется». И чуть ниже не без иронии замечает, что Бонч-Осмоловский был настолько уверен в раннем зарождении культа мертвых и связанных с ним религиозных верований, что «счел возможным только на основе одной

найденной берцовой кости и костей двух стоп реконструировать при помощи М. М. Герасимова весь скелет, придать ему позу спящего на правом боку и даже положить ему руку под череп»[62]. И действительно, трудно признать убедительной такую реставрацию.

Однако надо признать, что никто не может доказать того, что в этой яме никогда не было полного костяка и он не лежал в позе спящего. У нас нет никаких оснований ставить под сомнение искренность исследователя и правильность его методики, но выводы, сделанные им, не могут быть приняты в качестве однозначных. Во всяком случае, считать археологический памятник Киик-Коба несомненным свидетельством в пользу весьма раннего возникновения культа мертвых и связанных с ним религиозных представлений безоговорочно нельзя.

История науки знает немало примеров, когда «любимая» идея ученого отнюдь не содействовала объективности его исследования, что неизбежно вызывало недоверие к полученным им результатам. Создается впечатление, что и тут любимая идея стала идеей предвзятой, предопределившей интерпретацию фактов. Поэтому М. С. Плисецкий имел право сказать: «В данном случае стремление превратить желаемое в реальное приняло крайнюю форму»[63].

Критически воспринял он и находку в Тешик-Таше: «Как известно, всякое преднамеренное культовое захоронение предполагает продолжение «загробной жизни». Таким образом, и факт отсутствия орудий труда рядом со скелетом неандертальского ребенка должен также, пожалуй, свидетельствовать о том, что в данном случае нет основания говорить о преднамеренном захоронении»[64].

Касается М. С. Плисецкий и вопроса о так называемых «погребальных ямах». Он подчеркивает, что костные останки были обнаружены на нескольких десятках неандертальских стоянок, а углубления есть лишь на некоторых. Поэтому считать их погребальными ямами нет оснований. Кроме того, утверждения некоторых ученых, будто неандертальцы придавали своим мертвецам позу спящих, тоже не соответствуют фактическим данным. И в разных районах обитания неандертальцев, и даже в пределах одной пещеры костяки лежали в различных позах. А потому «вполне допустимо, что раковистые углубления могли быть приспособлены в качестве «спальных ям», причем использование их многими поколениями могло привести к увеличению их размеров и сглаживанию неровностей»[65].

В другой статье он констатирует, что «никогда никем не было доказано, что все неандертальские костяки лежали поперек гротов... Настаивающие на том, что неандертальцы хоронили своих мертвецов с особым ритуалом, ухитряются истолковать любое из этих положений в качестве «аргумента» в пользу своей правоты. Но надо же признать, что раз найден костяк, то в каком-нибудь положении он должен был находиться»[66]. Конечно, такие опровержения не столь впечатляющи по сравнению с концепциями солнечного культа и им подобными, но вполне способны их разрушить.

И наконец, надо показать, как Плисецкий парирует аргументы тех, кто доказывал, что сохраниться относительно целыми неандертальские костяки могли только после преднамеренных захоронений (в отличие от дошедших до нас костных останков более далеких наших предков): «С таким же правом можно задать вопрос касательно костяков животных. Ведь никто не станет утверждать, что некогда погибшие животные кем-либо погребались. А между тем их скелеты, в том числе очень хорошей сохранности, дошли до нас, пролежав в земле не десятки и не сотни тысяч, а миллионы лет»[67]. Эти возражения убедительно свидетельствуют, на какой зыбкой почве возводятся порой те или иные гипотезы.

Действительно, нельзя просто отбросить факт отсутствия находок относительно полных скелетов в эпохи, предшествующие позднему мустье, но вряд ли ему можно придавать и столь решающее значение, как это делает, например, Ю. И. Семенов. Ведь нельзя недооценивать и тот факт, что домустьерцев было меньше, а следовательно, меньше и вероятность найти их полные скелеты и что непосредственные эволюционные предки человека основательно освоили пещеры только в ледниковую эпоху, ведя до этого преимущественно кочевой образ жизни. Да и значительный временной интервал, отделяющий шелльскую и ашельскую эпохи от мустьерской, тоже нельзя без обиняков сбрасывать со счетов. Возросшая вероятность сохранения полных скелетов наших далеких предков, по-видимому, и обусловила известный археологический эффект. И все же, если бы у неандертальцев существовал обряд погребения, интересующие нас находки вряд ли были бы столь скудными и неопределенными.

И еще одна важная сторона вопроса — относительно «обкладки трупов черепами животных». Лишь на некото-

рых из немногочисленных мустьерских памятников (оторванных к тому же друг от друга в пространстве и во времени) можно при большом желании обнаружить свидетельства преднамеренного обкладывания мертвого тела черепами животных. Но и Тешик-Таш, и Драхенлох, и Гуаттари не дают данных, достаточных для однозначного решения вопроса. Мы не можем уверенно говорить об обязательной обкладке трупов неандертальцев черепами животных, т. е. об особом правиле погребения, а без этого трудно констатировать наличие культа мертвых. Поэтому М. С. Плисецкий и подчеркивает, что «связывать находимые в пещере кости животных с культом... нет никаких оснований»[68]. Ибо «при всем положительном отношении к гипотезам как двигателям науки нельзя, однако, согласиться, чтобы нагромождение одной гипотезы на другую способно было приблизить нас к истине»[69]. Следовательно, «анализ археологического и палеоантропологического материала не дает основания полагать, что неандертальцы погребали своих мертвецов и при этом выполняли какую-то обрядность»[70].

Ясно, что подобный радикализм может и смутить того или иного исследователя данной проблемы. Однако вполне очевидна необходимость критического отношения к романтическим интерпретациям неандертальских памятников. Ю. А. Смирнов, например, считает, что «многочисленные исторические интерпретации в этой области знания о первобытном обществе плохо обоснованы и страдают предвзятостью порой из-за отсутствия одноплановых сравнений всего имеющегося материала»[71]. В результате возникает немало «информационного шума»[72].

Критический подход к источникам позволяет, на наш взгляд, выявлять их объективную ценность. Как утверждает Ю. А. Смирнов, «в процессе формирования письменной части Шапелльского источника и дальнейшей передачи информации факты оказались столь разноречивыми, а количество источников, несущих искаженную информацию, так велико, что все это грозит заново похоронить шапелльского человека... К сожалению, печальная участь, постигшая погребение Ля-Шапелль-о-Сен, не исключительный случай. Аналогичная картина вырисовывается и в отношении подавляющего большинства других мустьерских погребений. Таким образом, фактическая база, на которую опирается решение мустьерской проблемы, крайне шаткая. В связи с этим кажутся совсем неудивительными попыт-

ки отрицания самого факта существования погребальной практики в эпоху среднего палеолита»[73]. Совершенно очевидно, что этот вывод противоречит утверждениям о религиозном смысле неандертальских захоронений.

Как известно, поиски уже у неандертальцев следов ритуальных захоронений пытались оправдать ссылками на то, что у более поздних форм захоронений должны были быть свои праформы, у современного человека — свои предшественники. Однако «неандертальцы, обнаруженные в восточной части Крыма (Киик-Коба, Заскальная), относятся к группе поздних палеоантропов Европы, морфологически довольно отличных от современного человека, поэтому они не включаются в число его прямых предшественников. В этом смысле они похожи на поздних вюрмских «классических» неандертальцев типа Шапелль, живших в это же время в Западной Европе, которых многие исследователи также не включают в число прямых предков современного челевека»[74]. Таким образом, предполагаемой преемственности на самом деле не существует.

Я. Я. Рогинский, упомянув о сторонниках «отрицания всякой существенной разницы между психикой палеоантропа и неоантропа», пишет, что «им противостоят защитники идей Б. Ф. Поршнева, которые видят во всех гоминидах до кроманьонца просто животных, в чьем поведении не было ничего человеческого»[75]. Действительно, один из важнейших выводов, к которому пришел Поршнев, гласит: «Троглодитиды, включая неандертальцев (палеоантропов), абсолютно не люди»[76]. Следовательно, с этой позиции любые предположения о зарождении религиозных верований, в том числе о личном бессмертии, еще у неандертальцев (не говоря уже о их предшественниках) представляются лишенными смысла.

Вместе с тем Поршнев, видимо, не отрицал возможности существования самих неандертальских захоронений, если написал следующее: «Что касается закапывания неандертальцами трупов, то ряд авторов (в том числе С. А. Токарев, В. Ф. Зыбковец и др.) довольно убедительно объяснили его без всякой религиозной мотивации и не апеллируя к речевой функции, чисто биологическими побуждениями, хотя эта тема и ждет дальнейшей разработки»[77]. Однако для нас важно не столько его отношение к неандертальским погребениям, сколько то, что он обоснованно отрицал принадлежность неандертальца к виду Гомо сапиенс, существенно «сократил» сроки развития соб-

ственно человеческой истории. И его концепция возникла совсем не случайно.

В самом деле, археологические и палеонтологические открытия последнего времени, особенно открытия отца и сына Лики, отдалили начало человеческой истории на многие миллионы лет. Исследователи глубокой древности человечества привыкли легко оперировать десятками и сотнями тысячелетий, а теперь и миллионами лет. Сбросить со счетов или, наоборот, прибавить одну-другую сотню тысячелетий (не говоря уже о десятках их), перейти от эпохи к эпохе, разделенных большим промежутком времени, представляется весьма несложным делом. Однако за такую легкость приходится расплачиваться ошибками. К примеру, Ю. И. Семенов утверждает: «Предания арунта, рассказывая о времени, когда еще не было экзогамии, но уже существовал тотемизм, существовали тотемистические группы, свидетельствуют тем самым о том, что возникновение тотемизма предшествовало появлению экзогамии, что тотемизм возник до появления рода, т. е. в эпоху первобытного человеческого стада»[78]. А между тем ни в преданиях австралийцев, ни в преданиях других народов их предки не наделены какими бы то ни было физическими признаками палеоантропов. Напротив, эти предки выглядят так же, как и их потомки.

Вообще говоря, понятие «человеческое стадо», получившее широкое хождение в научной литературе, вряд ли можно считать точным. На его основе легко оперируют понятиями «обезьянолюди», «формирующиеся люди», «предлюди», а затем столь же легко забывают, что это еще полуживотные. Вернее будет говорить не о «человеческом» стаде, а о стаде формирующихся людей, предлюдей. Вероятнее же всего, исторически первой собственно человеческой формой общности был все-таки род. Из этого вытекает, что приведенные соображения Ю. И. Семенова следует, скорее, отнести к истории Гомо сапиенс, причем к уже сравнительно высокому уровню его развития.

Именно то обстоятельство, что теперь уже даже не сотни тысяч, а миллионы лет отводятся на развитие человечества и все более зрима диспропорция между длительностью исторически первой и последующих общественно-экономических формаций, и побудило некоторых ученых критически отнестись к общепризнанным взглядам на историю человека. И наиболее радикально это сделал Б. Ф. Поршнев.

Как отмечает Я. Я. Рогинский, «развивая свои исследования проблемы становления человека, Б. Ф. Поршнев пришел к выводам, полностью исключающим из числа гоминид австралопитеков, архантропов и палеоантропов». Он объединяет их в особое семейство — троглодитид. Более того, он не относит к вполне сложившимся людям даже «кроманьонцев», т. е. уже неоантропов, но лишь первой поры позднего палеолита. Иными словами, кроманьонец для Поршнева еще не настоящий человек, а во многом именно троглодит, т. е. животное, не вполне владеющее речью. «Одна из центральных идей Поршнева в том,— продолжает Рогинский,— что изготовление орудий у „троглодитид“ осуществлялось без участия мышления и речи». Их изделия принципиально ничем не отличались от сооружений птиц, бобров и других животных. Наконец, согласно Поршневу, «медленный темп прогресса в изготовлении орудий раннего и среднего палеолита ни в какой степени не соответствует гипотезе о принадлежности архантропов и палеоантропов к людям»[79].

Действительно, концепция Поршнева исключительно оригинальна и содержательна. В частности, он проводит интересные параллели между, с одной стороны, незначительным числом поколений (менее 70), сменивших друг друга на протяжении нашего летоисчисления, и огромными достижениями общественного прогресса за этот период, а с другой — огромным числом поколений (несколько десятков тысяч) в эпоху нижнего палеолита и незначительными результатами «технической эволюции».

Соответствующие расчеты привели его к заключению, что «на жизнь каждого поколения приходится неуловимая, менее чем двухтысячная доля из и без этого почти неуловимого сдвига, что несоизмеримо ни с каким явлением сознания, т. е. с психологической точки зрения равно нулю». К аналогичным выводам приходит он и в отношении среднего палеолита: «разделив его историю соответственно на 4000—5000 поколений, мы увидим, что и на малейший сдвиг приходится величина порядка 200—300 поколений, что несоизмеримо с процессами индивидуального сознания и речевой информативной коммуникации. Тут перед нами явления этологического порядка». Следовательно, «изменчивость палеолитических каменных изделий — не продукт чьих-либо изобретений (с последующим научением окружающих задалбливанием, автоматизацией), она осуществлялась таким же обра-

зом, как в жизни многих видов позвоночных имеют место этологические изменения, совершающиеся несколько быстрее или вариабельнее, чем изменения морфологии этого вида»[80]. Ничто в палеолитических орудиях «не может рассматриваться как доказательство в пользу соучастия языка, речевой деятельности»[81].

Итак, если до Поршнева палеолитические каменные орудия считались мерилом сапиентности существ, изготовлявших и использовавших их, и доказательством наличия у этих существ мышления и речи, то он совершенно по-новому поставил вопрос о времени начала человеческой истории, а следовательно, и человеческого сознания. От решения же данного вопроса зависит установление времени возникновения идеи бессмертия.

Важное место в его концепции занимает установленный факт существования двух основных стадий эволюции неоантропов: ранних (ископаемых) неоантропов, на которой еще продолжалось биологическое становление Гомо сапиенс, и поздних неоантропов, когда эта эволюция завершилась и результатом ее явился человек современного физического типа, прежде неправомерно отождествлявшийся с кроманьонцем. «Но вот что касается неоантропа (Гомо сапиенс), он появляется,— уточняет Поршнев,— всего 35—40 тыс. лет тому назад. Его исторический марш, обгоняющий темпы изменения окружающей природы, т. е. обретающий относительные самодвижение и ускорение (при неизменности телесной организации), начинается и того много позже. Следовательно, при изложенных представлениях исторический процесс радикально укорачивается. Если отсчитывать начало такового самодвижения с неолита, эти недолгие тысяч восемь лет человеческой истории по сравнению с масштабами биологической эволюции можно приравнять к цепной реакции взрыва. История людей — взрыв. В ходе ее сменилось всего несколько сот поколений»[82].

Поршневские «тысяч восемь лет» невольно вызывают ассоциацию с богословскими летоисчислениями «от сотворения мира»: православные церковники, например, считают, что «мир сотворен» семь с половиной тысяч лет назад. Так не подтверждают ли расчеты Поршнева богословские «расчеты»? Отнюдь нет. Совпадение их чисто случайно. Богословы — представители не только разных религий, но и их разновидностей (иудейские, католические, православные и др.) — называют разные сроки. К то-

му же эти расчеты строятся на библейских родословных, из которых, например, следует, будто Адам жил 930 лет. Однако можно предположить, что в Библии каким-то образом нашли отражение реальные сроки истории человечества. Ведь нам утратившим многое из опыта и знаний наших предков (особенно живших в неолитическую эпоху) и часто неоправданно умаляющим эти знания и опыт, чрезвычайно трудно восстановить подлинный ход и хронологию событий.

Завершая изложение своих взглядов на «капитальный труд» Б. Ф. Поршнева, который неоднократно подчеркивал, что многие вопросы чрезвычайно сложны и их окончательное решение — дело будущего, Я. Я. Рогинский, оставшийся верным своим прежним воззрениям, тем не менее подчеркнул: «Он сделал смелую попытку синтеза самых разных областей знания для разрешения многих оставшихся в тени проблем антропогенеза. Его книга, вероятно, привлечет особые симпатии молодежи, которая всегда стремится идти к новым истинам от истин, уже известных. Труд Б. Ф. Поршнева поможет осветить с неожиданной стороны некоторые вопросы, оставшиеся не решенными ни автором книги, ни его критиками»[83].

Совершенно верно, что многие проблемы еще ожидают своего разрешения. Дело в том, что сравнительно молодая еще наука о древнейшем человеке и обществе имеет пока очень скудные фактические данные, тем более об их предтечах. Каждая новая находка расценивается учеными на вес золота. И неудивительно, что в этой науке так много гипотез, подчас прямо исключающих друг друга. Хорошо известно, например, что гейдельбергский тип предчеловека был реконструирован всего лишь по единственной ископаемой челюсти. По сравнению с этим несколько десятков костных останков неандертальцев, дошедших до нас в относительно сохранившемся виде, несомненно, представляют для науки настоящее сокровище. И все же их еще явно недостаточно для вынесения обоснованного приговора.

Сказанное покажется еще более справедливым, если учесть, что на основании столь ограниченного количества костных останков неандертальцев делается попытка проникнуть в мир их сознания, как будто здесь есть прямая связь. Если бы эти несколько десятков костяков были одинаково ориентированы по странам света, находились в позе спящих, были окружены черепами животных и пр.,

то все это представляло бы собой серьезное, хотя и не достаточное, основание для выдвижения гипотезы о наличии у неандертальцев преднамеренных захоронений. Но ведь и это еще под вопросом.

Конечно современные археология и антропология сделали существенный шаг вперед в познании далекого прошлого человечества и о возврате к представлениям XIX в. не может быть и речи. Однако отсюда не следует, что ошибки прошлого уже окончательно изжиты. Возьмем для примера объявление простой случайностью закономерного повторения фактов. Разумеется, мы сегодня знаем значительно больше, чем, скажем, во времена Г. де Мортилье — основателя науки о палеолите. Известно также, что одна из главных целей научного познания — выяснение внутренней взаимосвязи фактов. Поэтому если определенные факты периодически повторяются, то предпочитают считать это закономерным, а не случайным. Но дело как раз в том, есть ли у нас основания говорить именно о закономерной повторяемости. На наш взгляд, таких оснований нет и сегодня.

О повторяемости интересующих нас фактов говорят исключительно на основании дальней аналогии, но аналогия еще не доказательство. Такая повторяемость вполне может оказаться чисто внешней, формальной. Если же факты локализовать в пространстве и во времени, они предстанут перед нами опять-таки как единичные, случайные. Вспомним например, археологический памятник Киик-Коба. Как его ни толкуй, непреложным фактом остается то, что эта «погребальная яма»— единственная в своем роде. Если же она свидетельствует о преднамеренности погребения неандертальцами своего сородича, то почему именно данный индивид был удостоен такой «чести»? Где же погребены остальные неандертальцы? Трудно, если вообще возможно, представить себе, что они затратили столь колоссальные (для них) усилия, углубляя яму с 60 до 90 см ради погребения всего лишь одного сородича. Между тем о существовании преднамеренных захоронений у неандертальцев, обитавших в районе Киик-Коба, надо полагать, на протяжении огромного периода времени, у нас нет больше совершенно никаких свидетельств. Потому-то и нет достаточных оснований считать эту яму погребальной.

Единичным фактом, по сути дела, оказывается и археологический памятник в Тешик-Таш. В ней самой и

вокруг, по всей вероятности, то же длительное время обитали многие поколения палеоантропов. Тем не менее из всех младенцев только один-единственный оказался «погребенным». Где же погребены остальные? И до тех пор, пока на этот вопрос не будет найден ответ, находка в Тешик-Таш так и останется единичным фактом. Во всяком случае, выдвинутое на его основании утверждение, будто «советской археологии удалось найти окончательное подтверждение вероятности наличия религиозных представлений у неандертальцев»[84], следует считать поспешным. Но если факты оказываются единичными (а иначе они пока не выглядят), то их можно объяснять самыми различными случайными обстоятельствами, и сделать это совсем не трудно.

Не меняют сути дела и хорошо известные археологические памятники, которые, казалось бы, нельзя расценить как единичные факты, если там обнаружены сразу несколько костных останков неандертальцев, причем полных или почти полных. Такие находки, разумеется, представляют особую ценность, поскольку именно они могли бы пролить свет на правила преднамеренного погребения в далеком прошлом, ибо погребальный культ всегда подчинен очень жестким правилам. Но правил-то установить и не удается. Примечательно также и то, что более «надежным» средством доказательства существования мустьерских погребений оказывается опять-таки дальняя аналогия, например между детским костяком в Мугарет-эс-Схул (Палестина) и скелетом младенца в Тешик-Таш (Узбекистан) и т. п., а ближние аналогии почему-то совсем не прослеживаются.

Обряды, в том числе и погребальные, требуют неукоснительного выполнения, вплоть до мельчайших деталей, отклонение от которых рассматривается как нарушение действенности всего обряда. Так что без единообразия нет и обряда. Вот почему отсутствие какой-бы то ни было обязательности в «коллективных захоронениях» убедительно свидетельствует, на наш взгляд, о том, что это не захоронения. Решая вопрос об этих захоронениях, необходимо принять во внимание то, что, например, Б. Ф. Поршнев, когда он говорит о ближайших эволюционных предках человека, имеет в виду не просто животных и даже не просто высших животных вроде обезьян, а, так сказать, «наивысших» животных, в поведении которых должны были бы приумножиться черты, ценные

в этологическом отношении и уже присущие их предшественникам. Когда же говорят, что есть данные (хотя опять-таки более чем скудные и не имеющие однозначной интерпретации) о существовании у неандертальцев жилищ (что якобы свидетельствует о наличии у них интеллекта, речи и т. п.), то все-таки забывают о способности тех же бобров строить свои хатки и некоторых обезьян устраивать свое место ночлега.

Точно так же нужно помнить, что даже если неандертальцы действительно не бросали больных и калек, а ухаживали за ними, то праформы такого поведения можно обнаружить у их животных предшественников (о чем говорилось в первой главе этой работы). Иными словами, подобное поведение отнюдь не может считаться доказательством того, что палеоантропы, а тем более архантропы были наделены человеческими качествами. Ясно также, что более сложно организованной, чем, например, у волков, обезьян или других животных, должна была быть у них и коллективная охота, но и это вряд ли могло вывести их за пределы животного мира. Кроме того (как было показано в той же главе), уже в поведении животных, стоящих на более низких ступеньках эволюционной лестницы, можно обнаружить определенные действия, характерные для преднамеренного захоронения: забрасывание останков сородича землей, ветками, на которых могли быть и цветы и пр., так что, даже обнаружив у неких существ такие этологические проявления, еще нельзя видеть в них признаки собственно человеческой психики. Следовательно, ответы на поднятые здесь вопросы, скорее всего, нужно искать и можно найти в сравнительно близкую нам эпоху, когда началась подлинно человеческая история, изучению которой, как ни странно, ученые уделяли относительно меньше внимания, нежели более отдаленным от нас событиям биологической эволюции.

Как уже сказано, более позднему и высокому уровню развития культуры должен предшествовать менее совершенный, в свою очередь имеющий свои соответствующие истоки. Однако вряд ли следует их искать в совсем иной эпохе, тем более что период непосредственного формирования человека современного физического типа и самого начала его истории насчитывает многие тысячелетия и за это время вполне могли произойти соответствующие качественные изменения. Естественно поэтому, что ответы на

интересующие науку вопросы о начале истории, в частности о времени зарождения идеи бессмертия, вероятнее всего, придется искать не в неандертальской, а в более близкой нам эпохе. В пользу такого подхода к данной проблеме свидетельствуют, на наш взгляд, выводы современной науки о религиозном характере начальных представлений и действий наших истинных предков.

До недавнего времени представлялось вполне достаточным различать в истории человечества безрелигиозный (дорелигиозный) период, сменивший его религиозный и идущий ему на смену новый безрелигиозный. При этом грани между ними фиксировались довольно резко. Последнее обстоятельство и потребовало уточнения. Оказалось, например, что переход от религиозного периода к безрелигиозному занял более длительное время, чем ожидалось, и что он связан с постепенной сменой некоторых переходных форм. Тем более можно было ожидать, что переход от безрелигиозного периода к религиозному также окажется растянутым во времени и будет иметь свои специфические формы. Действительно, исследования подтвердили это предположение, с необходимостью вытекающее из принципа историзма.

Так, Ю. И. Семенов, внесший значительный вклад в решение этой проблемы, относительно, например, тотемизма (в недавнем прошлом жестко отождествлявшегося с одной из первоначальных форм религии) говорит следующее: «Сводясь первоначально лишь к убеждению в том, что все члены коллектива и все животные тотемного вида представляют вместе одну общность, являются тождественными друг другу существами, тотемизм в своей исходной форме не представлял собой религии. Несомненно, что всякая религия является иллюзорным отражением мира. Однако не всякое иллюзорное отражение действительности является религией»[85].

К аналогичным, по существу, выводам он приходит и в отношении магии (которую также без обиняков рассматривали в качестве специфической формы религии): «Магия, являющаяся единством магического образа мысли и магического образа действия, существенно отличается от развитых форм религии. Магия не удваивает мир, как это делает развитая религия: она не предполагает существование наряду с реальным, естественным, миром иллюзорного, сверхъестественного, не предполагает бытия каких-либо других существ и предметов, кроме естественных

материальных существ и естественных материальных предметов». Но, «отличаясь от развитых форм религии, магия в то же время имеет общее с ними. С развитыми формами религии магию роднит вера в существование, кроме естественных, реальных, доступных и понятных человеческому разуму влияний, влияний таинственных, сверхъестественных, иллюзорных. Однако магия не может быть названа религией в полном смысле этого слова. Это неразвитая религия, религия формирующаяся, становящаяся»[86].

Обращает на себя внимание некоторая расплывчатость, обтекаемость, неопределенность и даже логическая противоречивость приведенных формулировок, столь разительно отличающихся от четкой оценки тотемизма. А между тем существуют столь же серьезные основания считать первоначальную магию, как и тотемизм, безрелигиозной формой представлений и действий наших далеких предков. В этой связи можно было бы указать хотя бы на то, что многое в первоначальных магических действиях представляло собой своеобразные способы тренировки, например перед охотой, и с никакими представлениями о сверхъестественном связано не было, хотя в то же время, по-видимому, реальная связь тренировки и успехов или неудач на охоте далеко не всегда осознавалась (да к тому же правильно). Во всяком случае, представления о сверхъестественном — продукт более позднего времени, чем время возникновения магии.

О том же свидетельствуют и результаты исследований истоков анимизма, для обозначения которых был предложен термин аниматизм. «Сущность аниматизма,— указывает А. Д. Сухов,— заключается в том, что все предметы окружающей человека действительности — природы и общества — рассматриваются как живые и качественно не отличающиеся от человека. Аниматизм — это всеобщее «оживотворение» природы. Затем аниматизм сросся с возникшей позже религией... Само собой разумеется, аниматизм — это неправильная, ошибочная система взглядов. Но, как нам представляется, было бы неверно отождествлять аниматизм с религией»[87]. Пока существовали аниматические представления и мир в сознании наших предков не был разделен на естественный и сверхъестественный, а первый не стал мыслиться зависимым от последнего, тотемистические, магические и другие формы первоначальных воззрений и действий не имели религиозного характера.

Однако продолжительность дорелигиозного периода в

развитии человеческого сознания была, судя по всему, относительно небольшой, во всяком случае несоизмеримо меньше той, которая до недавнего времени исчислялась сотнями тысячелетий. Тем не менее правомерным, на наш взгляд, будет предположение, что первые представления о бессмертии стали возникать именно на дорелигиозной стадии истории человеческого сознания, но сколько-нибудь строгую определенность они приобрели уже в период существования религии.

Представление о бессмертии не могло сложиться, по-видимому, вместе с формированием человеческого сознания. Это представление должно было возникнуть уже после появления представления о «смерти», образовав со временем единство противоположностей. В силу всеобщего оживотворения всех явлений и вещей окружающего человека мира, столь характерного для аниматизма, эти противоположные понятия в то время возникнуть не могли, поскольку и труп, например, должен был рассматриваться как нечто живое, как одна из разнообразнейших форм существования тела. Аниматические взгляды на мир по самой своей сути исключали представления о смерти и бессмертии, ибо все существующее казалось всегда данным, не разделенным на бытие и небытие. Вместе с тем по мере эволюции представлений о тотемных предках, которые мыслились постоянными участниками жизни их потомков, постепенно в сознании людей должно было складываться понимание принципиального различия свойств тех и других. У сменяющих друг друга поколений эти предки оставались практически теми же самыми, продолжавшими будто бы вмешиваться в судьбы живущих, тогда как потомки сравнительно быстро утрачивали наглядно-деятельную форму своего существования. От поколения к поколению крепло представление о том, что предки могут жить неопределенно долго, а их потомки таким свойством не обладают. Ясно, что эволюция подобных представлений была относительно длительной и зависела от постепенного развития способности к абстрактному мышлению. Это была еще не идея бессмертия, а лишь ее предпосылка. Можно предположить, что накопление таких представлений о различии свойств предков и потомков в конечном счете и породило культ предков, содействовало разделению мира на естественный и сверхъестественный (с подчинением первого второму), иначе говоря, возникновению религии.

Изложенные соображения вследствие отсутствия достаточного фактического материала по необходимости имеют вид предположений, хотя, на наш взгляд, они вполне приемлемы. Последующие специальные исследования смогут внести бо́льшую ясность в поднятые здесь вопросы. Можно еще добавить, что, действительно, не могут не вызвать к себе скептического отношения, например, взгляды Г. Обермайера, старательно согласовываемые с религиозными догмами. Но всякий скепсис должен быть конструктивным, иначе он потеряет эвристическую силу. Отсюда ясно, что тенденциозная интерпретация ряда древних памятников не должна служить основанием для безусловного ее отрицания. Задача сводится к тому, чтобы трезво разобраться в тех фактах, которые становятся нам известными, последовательно применяя научную диалектико-материалистическую методологию.

Как бы ни хотелось максимально использовать даже самые скудные данные и на их основе построить логически стройную и законченную теорию, нужно иметь научную честность и смелость признать, что для категорических суждений относительно так называемых неандертальских захоронений пока нет необходимых и достаточных фактов. Конечно, нельзя, по-видимому, полностью исключить вероятность того, что по крайней мере некоторые мустьерские памятники были самым первым и тогда еще чисто эпизодическим проявлением нового отношения живых к умершим, но заявлять о существовании строгой обрядности погребения мертвых в ту историческую эпоху даже по безрелигиозным мотивам (а тем более по религиозным) сегодня нельзя. Иначе говоря, ни о каких представлениях неандертальцев о загробной жизни, об идее бессмертия утвердительно говорить не приходится. Более того, остается открытым вопрос: можно ли считать рассматриваемые неандертальские памятники погребениями? Не исключено, что они к смерти (и бессмертию) человека вообще не имеют никакого отношения.

Многочисленность и разноречивость мнений исследователей данной проблемы свидетельствуют о том, что до ее решения еще далеко. Решающими доказательствами существования захоронений в мустьерскую эпоху наука не располагает. И, судя по имеющимся данным, идея бессмертия могла возникнуть лишь в то историческое время, когда сформировались человек современного физического типа и родовая организация наших далеких предков.

РАЗДЕЛ II. ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ БЕССМЕРТИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ

Еще и теперь довольно широко бытует мнение, которое уже давно приобрело силу предрассудка, будто представление о бессмертии, в том числе и бессмертии души, присуще людям изначально. Его распространению и упрочению в решающей степени содействовали неослабные усилия богословов. Так, монах Митрофан в своем трехтомном богословском сочинении о посмертном существовании человека утверждал, что «всемирная история представляет нам события в высшей степени знаменательные и глубочайшей важности: забыв бога истинного, люди начинают изобретать себе богов ложных, забыв бога-творца, люди сами становятся творцами богов, создавая их в несметном количестве по своему образу и подобию, более или менее искаженному фантазией»[1]. Однако эти призраки не могут совсем заслонить образ единого бога, и «основная истина — истина о бытии загробного мира — осознается народами, хотя это сознание затемнено, искажено»[2]. Митрофан считает, что история верований — это два последовательных процесса: (1) деградация монотеизма богооткровенной религии в языческий политеизм и (2) переход языческого политеизма в монотеизм[3].

Христианское богословие и ныне следует этому несостоятельному методологическому завету. Так, современный православный богослов, говоря о вере в личное бессмертие у так называемых язычников, точно так же утверждает, что «у них еще не погасла и тлела, а иногда и вспыхивала искра первоначального истинного откровения Божия, а также действием особого Божия промышления»[4]. Словом, древние верования представляются чем-то вроде смутных воспоминаний о первоначальной богооткровенной религии.

Науке еще не все ясно в отношении происхождения идеи бессмертия. Однако одно можно считать доказанным: лишь по истечении определенного времени у людей возникло представление о том, что только их мифические предки, и особенно те, которые впоследствии стали богами, обладают бессмертием, а остальные люди либо утратили это свойство, либо не имели его никогда. Об этом свидетельствуют древнейшие устные предания и письменные памятники, в частности шумеро-вавилонские и библейские.

Что же касается идеи личного бессмертия, то она явилась следствием религиозно-оптимистического (вернее — псевдооптимистического) решения вопроса о смерти и бессмертии человека. Время возникновения этой идеи было временем кризиса рабовладельческой общественно-экономической формации — усложнения и фетишизации общественных отношений, усиления деспотизма и сужения сферы личной свободы, а потому и повсеместного распространения пессимизма. Именно в это время сложилось, в частности, христианское учение о посмертной участи людей, превратившееся в одну из главных разновидностей веры в личное бессмертие.

Здесь нет смысла рассматривать, например, идеи буддизма, с его верой в переселение душ и учением о нирване как высшей цели развития человека. Это — тупик на пути к реальному бессмертию. Что же касается христианства, то в основном будут проанализированы взгляды православных богословов и евангельских христиан-баптистов на смерть и бессмертие человека.

Суть всякой религии, как отмечает Ю. И. Семенов, составляет не просто вера в сверхъестественное, а именно в такую сверхъестественную силу, которая «господствует над каждым конкретным человеком в его повседневной жизни, от которой зависит, добьется ли он желаемого результата или потерпит неудачу, будет он счастлив или несчастлив, будет он больным или здоровым, умрет рано или будет жить долго, удостоится ли он после смерти райского блаженства или будет обречен на адские мучения и т. п.»[5].

Вопрос об условиях и причинах появления христианской религии рассмотрен в научной литературе весьма обстоятельно, и потому нет необходимости останавливаться на нем специально. Вместе с тем следует отметить тот принципиальный факт, что в тогдашней социальной и психологической ситуации прежнее объяснение и оправдание

неизбежности смерти все менее удовлетворяло людей. Запутавшись в неразрешимых противоречиях земной жизни, они устремили взоры к небесам, связав с ними надежду на осуществление своих сокровенных чаяний. Все более частыми и настойчивыми становились попытки объяснить и оправдать кажущуюся бессмыслицу существования человека мистическим смыслом его подготовки к загробной жизни. «Слабость,— писал К.Маркс,— всегда спасалась верой в чудеса: она считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении посредством заклинаний, и утрачивала всякое чувство реальности из-за бездейственного превознесения до небес ожидающего ее будущего...»[6] И подтверждением справедливости этих слов могут служить богословские ссылки на одного из первых учителей христианской церкви Оригена. Мечтая о будущем единении всех в абсолютном добре (боге), он предрекал, что «тогда истребится последний враг, называемый смертью, так что уже не будет никакой печали там, где нет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага»[7].

Таким образом, бессилие людей перед реальной смертью заставляло их верить в бессмертие их души. Но учение о бессмертной душе возникло на сравнительно позднем этапе человеческой истории. На более раннем ее этапе бессмертными считались только боги.

Глава 3

КОГДА БЕССМЕРТНЫ БЫЛИ ТОЛЬКО БОГИ

Зарождение представлений о бессмертии было обусловлено важными переменами в общественных отношениях наших первобытных предков. По мере того как возрастала роль вождей, им приписывалась все большая исключительность, что и привело к возникновению представлений о их способности и к посмертному существованию.

Удивительно неповторимы (если не считать явных заимствований) плоды человеческой фантазии на тему смерти и бессмертия человека. И сейчас мы рассмотрим некоторые из них, исключая (чтобы не уходить слишком далеко в сторону) соответствующие феномены культуры Востока и иных стран[1]. Обратимся поэтому вначале к истокам библейских верований, т. е. к шумеро-вавилон-

скому эпосу. Так, «таблички со сказанием о Гильгамеше, относящиеся к истории потопа, датируются учеными примерно 3 тысячелетием до н. э., причем на них имеются пометки о том, что это копии с более древнего оригинала»[2].

Особенно большое впечатление на исследователей произвела параллель между библейской и шумеро-вавилонской версиями мифа о всемирном потопе. Между тем едва ли не самое главное в этом мифе то, что развернутые в нем представления о смерти и бессмертии человека предвосхищают библейские, на что, как ни странно, до сих пор почти не обращали внимания. Но это можно считать еще одним подтверждением справедливости мнения о том, что «библейскую традицию невозможно полностью понять и объяснить без учета шумеро-вавилонских корней»[3].

Отметим прежде всего, что у наших предков широкое распространение получили сказания о времени, когда землю населяли бессмертные существа. В шумерском эпосе повествуется о том, что во владениях бога мудрости Энки поднялся из волн Нижнего моря остров Дильмун, ставший счастливым уголком земли. Там никогда не сгущались тучи, едва колыхался прозрачный чистый воздух, тишина нарушалась только отдаленным шумом прибоя морского, деревья и кустарники образовывали тенистые рощи, многочисленные животные, среди которых не было еще хищников и ядовитых тварей, бродили по степям и лесам, а стаи птиц прятались в расселинах скал и гнездились в ветвях. В этой счастливой земле царили мир и тишина. И этот «райский остров был населен племенем бессмертных. Внешним видом напоминали они людей, но обладали вечной жизнью. Они не знали, что такое болезни и дряхлость. Среди них не было ни одной вдовы и ни одного вдовца. Они не знали,что такое головная боль и глазные болезни. Женщина достигала преклонного возраста, но оставалась юной и свежей. Мужчина становился все старше и старше, но не чувствовал себя стариком. Девушки не знали, что такое очищения каждый месяц, женщины не знали, что такое родовые муки. Ни один обитатель Дильмуна не пересекал реки, обтекающей подземный мир. Ни один жрец не ходил вокруг покойника, оплакивая его, ни один певец не возглашал жалобных песен по умершим у стен города, населенного племенем бессмертных»[4].

Да, древние умели рисовать картины счастливой жизни, главными признаками которой они считали нерушимый мир, могучее здоровье, неувядаемую молодость и лич-

ное бессмертие. Но такой жизнью наслаждались не люди, а существа, лишь похожие на них. Люди же, по замыслу богов, с самого начала должны были быть смертными: «Только боги существуют вечно, а годы человека давно сочтены, и он не может продлить свою жизнь сверх срока. Никто из людей не вознесется на небо»[5]. Обреченность на болезни и лишения, старость и смерть — вот что отличает людей от богов и отдает их под владычество последних. Но с этим трудно было примириться, и мечта продолжала жить.

Вот почему целью странствий и злоключений героя вавилонского эпоса Гильгамеша и стало обретение личного бессмертия (причем не только для самого себя, что и обусловило особое значение и звучание этого сказания). Он был правителем Куллаба, объединенного впоследствии с соседним Уруком в один город, сохранивший имя последнего. Отважный Гильгамеш «был сын бессмертной богини Нинсун и смертного мужа Лугальбанды. От своей матери он унаследовал божественную мудрость и непреклонную волю, не признающую никаких препятствий, а от отца — горький удел всех людей — ограниченный срок жизни, ибо самый крепкий и долголетний человек должен рано или поздно покинуть землю. Так определили семь богов, решающие судьбы вселенной»[6]. Он был на две трети богом и лишь на треть человеком, но даже эта треть стала для него роковой. Праотцом Гильгамеша был Утнапиштим, которому вместе с его супругой, единственным среди людей, боги даровали вечную жизнь.

На полную опасностей одиссею Гильгамеша подвигла кончина любимого друга — Энкиду. «Я,— говорит Гильгамеш,— проливал слезы подле его трупа, надеясь, что Энкиду встанет. Но на седьмой день в его нос проникли черви, и я понял, что он уже не вернется, и похоронил его. С тех пор я не знаю покоя. Тело моего друга рассыпалось в прах и смешалось с землей. Я знаю, что и мне суждена такая же участь. Мое тело также превратится в прах и глину. Я страшусь смерти...»[7]

Но был у этого предприятия и другой мотив: «Все деянья человека,— говорит Гильгамеш,— развеются как ветер. Я хочу оставить по себе добрую память, чтобы вечно повторялось мое имя»[8].

Суть шумеро-вавилонских представлений о смерти и бессмертии звучит в словах, обращенных к Гильгамешу: «Бессмертия, которого хочешь, ты не отыщешь! Когда род

людской создавали боги, смерть они приказали роду людскому и в своих руках жизнь сохранили»[9]. Ясно, что бессмертие опять-таки мыслится как атрибут богов, людям же предопределено быть смертными. В лучшем случае человек может насладиться радостями скоротечной жизни: «Пользуйся теми немногими днями, которые отделяют тебя от грядущей смерти. Наполняй свой желудок вкусной пищей, веселись дни и ночи напролет, каждый день устраивай себе праздник, умывайся свежей водой, замени грязную шкуру чистыми одеждами, расчеши свои волосы, и станет тебе легко! Не ищи далекого и невозможного, только в кругу близких обретешь ты счастье! Обними свою супругу, возьми за руку своего ребенка, думай о настоящем, а не о будущем,— и твоя тоска пройдет!»[10].

Примечательно и следующее место: «Напрасно,— сказал Гильгамешу Утнапиштим,— хочешь ты избежать смерти. В мире нет ничего вечного. Мы строим дома, ставим на дверях печати, договариваемся со своими братьями о разделе отцовского имущества, и нам кажется, что мы навсегда устроили свою жизнь. Но проходят годы, и все меняется. Даже ненависть к врагам затухает в сердце, подобно тому как мелеет полноводная река. Человек устает от бесчисленных дел и засыпает, а сон — это та же смерть, а смерть — это длительный сон. Как же хочешь ты избежать смерти?»[11]. Итак, все преходяще, и сознание этого тоже побуждало жаждать бессмертия, хотя шансов обрести его, по понятиям того времени, почти не было. Вот как об этом повествует сказание: «Внимательно слушал Гильгамеш рассказ своего предка, и надежда засветилась вновь в его глазах. «О Утнапиштим!— воскликнул он.— Если ты стал бессмертным, то, быть может, и мне даруют боги вечную жизнь? Чем могу я заслужить их милость?» «Не обольщайся,— ответил ему Утнапиштим.— Не станут боги ради тебя собираться на совет. Много людей угождали богам, но, кроме меня и моей жены, никто не был награжден вечной жизнью»[12].

Однако не все оказывалось таким уж безнадежным. Отказав Гильгамешу в бессмертии, Утнапиштим в то же время предоставил ему другой любопытный шанс: «Впрочем, можно испытать твои силы. Если ты сумеешь побороть сон, быть может, тебе удастся победить смерть. Попробуй не спать шесть дней и семь ночей!»[13]. Но речь не только о еще одной возможности победить смерть. Бессмертие должно сопровождаться вечной молодостью. Поэтому да-

лее происходит следующее: «И откликнулся Утнапиштим на просьбу своей жены. Он посоветовал Гильгамешу опуститься на дно моря и сорвать растущий там колючий терн, что таит в себе сок, освежающий силы и омолаживающий тело»[14]. Гильгамеш не преминул воспользоваться этой возможностью: «Тщательно берег он волшебный куст, хранящий в себе тайну молодости. Он решил привезти его в Урук и дать отведать его сока самому ветхому старику. Если тот помолодеет, то и он сам вкусит от чудесного растения и вернет себе юные силы»[15].

Но и этому предприятию не суждено было завершиться успехом: «Переплыв великое море и выйдя на берег, увидел Гильгамеш бассейн, сложенный из белого камня и наполненный свежей водой. Захотелось ему окунуться в воду и смыть с утомленного тела пот и пыль. Но пока погружался он в бассейн, выполз из норы хитрый змей и в одно мгновенье похитил волшебный куст, скрывшись вместе с ним в недрах земли. Горько заплакал Гильгамеш. Понял он тщетность своих усилий. Понял, что не отвратить ему надвигающуюся старость и не отдалить час смерти, предопределенный ему богами. С горечью в сердце вернулся он в свой город Урук и покорно стал ожидать страшного и неизбежного конца»[16].

Так плачевно — в прямом и переносном смысле — завершилась эта эпопея, лишний раз утвердив людей в мысли о неотвратимости старения и смерти.

Сказание о Гильгамеше имеет и чисто историческое значение. «Первый же письменный памятник,— говорит о нем В. Задорожный,— упоминает змею, в которую превращается шумерский бог Эа, дабы похитить у Гильгамеша с трудом добытое бессмертие»[17]. И с этим змеем нам доведется довольно скоро встретиться вновь.

Итак, сказание о Гильгамеше свидетельствует о том, что о смерти и бессмертии человек задумывался многие тысячелетия тому назад. Но сделать что-либо был бессилен, оставаясь целиком во власти рока.

В древнегреческой мифологии бессмертием тоже наделены только боги. Мир этих богов представляет собой, по словам М. Г. Джеймсона, «избавленное от смерти и страдания отражение мира людей»[18]. Сами же люди считались смертными, а смерть — злом. Тогда говорили, что умирали бы и боги, если бы смерть была благом. Лишь в исключительных случаях кто-нибудь из людей получал возможность приобщиться к бессмертным, но опять-таки только

по воле богов. Одним из таких счастливцев был знаменитый Геракл — «дитя Зевса и смертной женщины Алкмены. Он был смертен, но своею борьбой во время своей земной жизни заслужил бессмертие,— пишет И. Тренчи-Вальдапфель. ...Это награда за его земные страдания, это пример торжествующего над смертью человеческого совершенства»[19]. В «Теогонии» Гесиода о Геракле сказано: «Ныне ж, бесстаростным ставши навеки, живет без страданий»[20].

Таким образом, древние греки, как и другие народы античного мира, связывали с бессмертием вечную молодость и отсутствие страданий. Именно в этом триединстве усматривали они идеал счастливой жизни человека. Казалось бы, такого рода сказаний должно было появиться много. Однако этого не произошло. Фантазия греков ограничивалась, во-первых, всеобщим и бесспорным фактом смертности людей, а во-вторых, логикой и психологией их мифологических богов. Как отмечает М. Г. Джеймсон, «чувства богов серьезны лишь в тех случаях, когда у них есть смертные дети: Зевс желает спасти своего сына Сарпедона и проливает на землю кровавые слезы, когда ему приходится покинуть сына и дать его убить,— он мог бы спасти его, но это не понравилось бы другим богам: это было бы нарушением правил игры»[21].

Дар богов и должен был быть редкостью, чтобы люди осознавали всю его исключительность и не помышляли о бессмертии. И «люди в поэмах хорошо знают о силе богов: все страдания и смерти в «Илиаде» были просто исполнением воли Зевса»[22].

Итак, греки считали, что старость и смерть посылают боги. Хоть это и было заблуждением, но оно оставляло и надежду: если боги сделали людей смертными, то они же могут сделать их и бессмертными. Для этого достаточно оказаться их избранником, стать обладателем чудесного растения и т. п. Такие персонажи народных преданий, как Утнапиштим и его супруга, Геракл и другие счастливые исключения, были, с одной стороны, желанным порождением, а с другой — воображаемым подтверждением подобных представлений. Люди той эпохи, конечно, считали маловероятным такое избранничество, но утешительным было само допущение этой возможности.

О первоначальности и широкой распространенности веры в то, что бессмертны только боги, свидетельствует и библейская мифология (сформировавшаяся в своеобраз-

ных исторических условиях[23]) — ветхозаветные мифы, и прежде всего изложенные в первых пяти книгах Библии (так называемом «пятикнижии» Моисея), в которых нашли свое отражение наиболее древние представления иудеев о смерти и бессмертии. Рассмотреть их особенно важно, так как (в отличие от шумеро-вавилонского эпоса) библейская идеология через христианство оказала огромное влияние на европейскую культуру.

В книге «Бытие» говорится: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2: 8—9). А затем мы узнаем, когда впервые произнесено слово «смерть»: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. 2: 16—17). Таким образом, бог запретил есть плоды только от дерева познания добра и зла, но не от дерева жизни. Его плоды были столь же доступны человеку, как и плоды других деревьев, ничем не примечательных.

Но, как следует из той же Библии, первые люди как раз и не сумели воспользоваться этим благоприятным обстоятельством. Этот факт весьма немаловажен для понимания сути древних представлений о смерти и бессмертии. Однако куда важнее тот факт, что и в шумеро-вавилонском сказании о Гильгамеше, и в библейском мифе особая роль отведена уже знакомому нам змею, который при явном попустительстве всеведущих богов обрек людей на старость и смерть. В первом случае он просто похитил чудодейственное растение, а во втором — спровоцировал первых людей на нарушение божественного запрета, грозившего им тем же.

Библия далее повествует: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плодов с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 1—5).

Вряд ли такие совпадения случайны. Известны вавилонские и более древние истоки библейской мифологии, а это значит, что Змий Библии — прямой потомок змеи Гильгамеша.

После того, как первые люди ослушались бога и вкусили плод дерева познания добра и зла, трагические последствия не заставили себя ждать: «И сказал Господь Бог: вот, Адам, стал как один из нас, зная добро и зло и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3: 22). Выслав Адама из рая, бог не ограничился этим, а принял более строгие меры предосторожности: «И изгнал Адама и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3: 24).

Как явствует из этих текстов, древние иудеи — в поразительном соответствии с шумеро-вавилонскими воззрениями — считали, что бессмертны только боги. Точно так же они допускали, что человек может стать бессмертным, если бог того пожелает. Но на это-то как раз и трудно было рассчитывать, ибо нарушившего запрет человека лишил бессмертия именно бог. А на бесчисленных потомков этих прародителей человечества он возложил ответственность за не совершенное никем «преступление».

Но сознание людей не шокировали эти несуразности. Напротив, все казалось им вполне логичным и справедливым (кажется так многим людям и поныне, в чем и проявляется своеобразный интеллектуальный атавизм[24]). Так, Библией было заповедано, что дети отвечают за родителей: «Я, Господь, Бой твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исход. 20: 5—6). На это обычно списывались страдания или смерть, благоденствие одних и бедствия других и пр., и пр.

Согласно Библии, смерть человека неизбежна, но древо жизни цветет в Едеме. Значит, не все и не для всех еще потеряно: веди себя достойно и вкусишь от плодов его.

Хотя чудодейственный колючий терн — это не библейское древо жизни, есть веские основания полагать, что сие древо возросло на шумеро-вавилонской почве. В самом деле, оба дарят вечную жизнь, оба недоступны для че-

ловека и возле обоих обретается змей. И с обоими этими растениями человек обошелся неразумно — нарушил правила игры. Словом, трудно представить более упрощенное понимание таких явлений, как смерть и бессмертие.

Ветхий завет оставлял людям хоть какую-то надежду на бессмертие. (Но в позднейших религиозных учениях смерть оказалась фатальной, что со временем приобрело силу предрассудка.) Древние иудеи, считая дорогу к дереву жизни, а значит и к вечной жизни, надежно закрытой для человека, как и другие народы, высоко ценили жизнь земную. Для них не существовало позднейшей религиозной альтернативы: вечная жизнь или жизнь земная. Раз уж вечная жизнь невозможна, то надо радоваться земной. Поэтому для древних иудеев божьим даром человеку была именно долгая и счастливая жизнь. И тут вновь обнаруживается параллель с легендой о Гильгамеше, который тоже жаждал таких земных радостей. Вот и в Библии пятая заповедь предписывает: почитай родителей, «чтобы продлились дни твои и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Второзаконие. 5: 16).

Речь, таким образом, идет именно о земной жизни и ее радостях, тогда как о загробной участи и посмертном воздаянии за исполнение или нарушение воли божьей здесь опять-таки нет ни слова. Иначе и не могло быть в то время, когда такие представления еще не были выработаны религиозным сознанием. Потому-то все более или менее значительные библейские персонажи предстают в качестве долгожителей, и при том проживших жизнь «хорошо». Судите сами: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему» (Быт. 25: 8).

Чрезвычайно показателен тот факт, что существовавшая в иудаизме секта саддукеев, представители которой принадлежали к высшим слоям общества и выражали их взгляды и интересы, признавала священным писанием только пятикнижие и отрицала бессмертие души, воскресение мертвых и загробную жизнь. Один из современных православных богословов следующим образом излагает точку зрения саддукеев: «Трудно надеяться, что исчезнувшее облако появится вновь, также, чтоб могила возвратила своих мертвецов»[25]. Здесь нет необходимости подробно останавливаться на доводах саддукеев. Важно только еще раз подчеркнуть самое главное: воззрения саддукеев, опи-

рающиеся на первые книги Библии, свидетельствуют о том, что в этих книгах еще не содержатся представления о личном бессмертии человека, загробной жизни и т. п.

Вместе с тем в том же иудаизме возникла секта фарисеев, выражавших взгляды, настроения и интересы средних слоев еврейского общества. Она исповедовала веру в бессмертие души, в воскресение мертвых и загробную жизнь. Однако эти идеи возникли позже первых верований, нашедших свое выражение в библейском пятикнижии. Они постепенно вызревали в устном предании, которого саддукеи, в отличие от фарисеев, не признавали. Лишь со временем оно нашло соответствующее отображение в последующих библейских книгах, особенно в самых поздних. Кроме того, верования фарисеев, по-видимому, проявились в позднейших переписках и редакциях Библии. Дело в том, что, хотя саддукеи несравненно более строго, чем фарисеи, следовали традиции раннего иудаизма, в котором, действительно, отсутствовала вера в личное бессмертие, их идеи были обречены на забвение ввиду изменения исторических условий, которые порождали и поддерживали иные, чем прежде, религиозные представления и настроения. Одной из решающих особенностей этих новых исторических условий стала более ясно осознаваемая обреченность открытой борьбы угнетаемых классов и народов против национальных и чужеземных поработителей [26].

Вот почему нельзя однозначно ответить на вопрос: свидетельствует ли Ветхий завет о существовании в иудаизме веры в личное бессмертие? Ответ должен быть дифференцированным: поскольку в Ветхом завете оказались зафиксированными религиозные верования, эволюционировавшие на протяжении длительного исторического периода, то и сам библейский канон складывался и формировался постепенно, на протяжении многих столетий. Главное же то, что первые библейские книги говорят об отсутствии в раннем иудаизме веры в личное бессмертие, тогда как другие книги свидетельствуют о ее позднейшем зарождении и дальнейшей эволюции.

Однако богословы, например христианские, категорически отвергают такой вывод. Напротив, они всячески пытаются доказать, будто вера в личное бессмертие присуща человеку изначально. Так, православный богослов Р. Кревский, приведя вопрос фараона Иакову: «Сколько лет жизни твоей?» (Быт. 47: 8) — и его ответ: «Дней странствования моего сто тридцать лет; малы и несчастны дни жиз-

ни моей, и не достигли до лет жизни отцов моих во днях странствования их» (Быт. 47: 9),— комментирует этот текст следующим образом: «Иаков здесь сравнивает настоящую жизнь с временным странствованием. Нет основания к тому предположению, что Иаков указывает вообще на кочевую жизнь, которую вели его предки и он сам... Поэтому ответ Иакова должен указывать не на род жизни, а на самую жизнь, на продолжительность ее существования. Но как временное странствование путника должно закончиться прибытием на родину, так и земное странствование должно привести человека к его отечеству постоянному, не земному, т. е. на небо»[27]. Затем следуют риторический вопрос: «Где же источник такого глубокого взгляда на жизнь, такого отсутствия естественного страха пред смертью, такого спокойного и отрадного ожидания кончины?» — и ответ на него: «Единственным объяснением указанного отношения патриархов к жизни и смерти была их вера в бессмертие души, в загробную вечную жизнь»[28]. Так доказывается существование несуществующего. В самом деле, если бы здесь речь действительно шла о столь важном элементе мировоззрения, как вера в личное бессмертие человека, то он просто не мог бы оказаться скрытым за столь обычным словом «странствовать», тем более что оно означает кочевой образ жизни древних еврейских племен и это твердо установленный исторический факт.

Кстати, именно об этом свидетельствует сам библейский контекст: «И сказал Иосиф братьям своим и дому отца своего: я пойду, извещу фараона и скажу ему: „Братья мои и дом отца моего, которые были в земле Ханаанской, пришли ко мне. Эти люди пастухи овец, ибо скотоводы они; и мелкий и крупный скот свой, и все, что у них, привели они“» (Быт. 46: 31—32). О том же свидетельствует и дальнейший текст. Следовательно, слово «странствование» в данном случае имеет вполне определенный смысл, причем совсем не тот, какой приписывают ему богословы. Той же степенью убедительности обладают остальные аргументы в пользу существования у древних евреев веры в личное бессмертие. Так, богословы пытаются обосновать свою точку зрения еще и тем, что истолковывают уже упомянутую библейскую формулу «и приложился к народу своему» тоже в качестве свидетельства веры в загробную жизнь. Они утверждают, что «все ветхозаветные праведники смотрели на земную жизнь как на странствование

к отечеству небесному (Быт. 14: 11, 9; ср. Евр. 11: 13—16), а на смерть как на переселение к отцам (Быт. 25: 8; 35: 29; 9: 29)»[29].

Однако опять-таки сама Библия дает достаточно ясное представление о действительном содержании данной формулы. Так, о кончине Иакова в ней повествуется следующим образом: «И заповедал он им, и сказал им: я прилагаюсь к народу моему; похороните меня с отцами моими в пещере, которая на поле Ефрона Хеттеянина, в пещере, которая на поле Махпела, что пред Мамре, в земле Ханаанской, которую купил Авраам с полем у Ефрона Хеттеянина в собственность для погребения; там похоронили Авраама и Сарру, жену его; там похоронили Исаака и Ревекку, жену его; и там похоронил я Лию» (Быт. 49: 29—31). Очевидно, что здесь ни слова, ни намека на «странствие к отечеству небесному». Речь идет о вполне определенных «земных» заботах перед лицом приближающейся смерти. Тот же смысл имеет эта формула и в других местах Библии.

Выражения «приложиться к народу своему», «к отцам своим», «к роду своему», «к своим предкам» и т. п. были распространены у многих народов и везде имели один и тот же смысл: быть похороненным на территории проживания своих предков и современников, в пределах родины. Если бы эта формула была связана с верой в «небесное отечество», то эта вера, бесспорно, нашла бы в Библии прямое выражение: древним иудеям маскироваться было ни к чему и не перед кем.

И последний пример богословских попыток отыскать в Библии свидетельства веры в бессмертие человека и загробный мир. Каждый раз в таком случае (а то и не раз) упоминается 7-й стих 12-й главы «Екклезиаста»: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его». Содержание этой библейской книги будет рассмотрено ниже. Пока же отметим только, что приведенный из нее текст действительно представляет собой на первый взгляд убедительный аргумент в пользу богословской версии, но лишь на первый взгляд. Во-первых, в более ранних книгах Библии на этот текст нет и намека, а сам «Екклезиаст» относится к иной исторической эпохе. Во-вторых, невозможно допустить, чтобы столь важный мировоззренческий текст оказался единственным, а именно так и обстоит дело. К тому же этот стих явно дисгармонирует со всем содержанием и смыслом «Екклези-

аста», особенно если иметь в виду то значение, которое приписывается ему богословами. Несомненно, был бы более логичным переход (и по смыслу, и по стилю) от шестого стиха к восьмому, минуя сомнительный седьмой. Тут невольно вспоминаются многочисленные примеры позднейших вставок в Библии. Вполне возможно, что данный стих — из их числа.

Стоит специально исследовать этот вопрос, особенно по мере открытия все более древних экземпляров библейских текстов. Но уже и теперь ясно, что если даже этот спорный стих и был исконным, то совершенно очевидно, что он не имеет того смысла и значения, которые ему пытаются приписать современные богословы.

Нет необходимости рассматривать другие доводы в том же роде. Богословские доказательства того, будто «в Пятикнижии есть следы веры в бессмертие души»[30], еще ожидают своего критика. Однако уже теперь в основном ясно, что и богословский метод выявления этих «следов» с помощью иносказаний, тенденциозного использования неточностей, предвзятого перевода, искусственного выхватывания и соединения не связанных между собой текстов, экстраполяции верований более поздних времен на ранние периоды истории и других подобных приемов не дает и не может дать желаемых результатов. Несостоятельность богословского толкования реальной эволюции представлений людей о смерти и бессмертии подтверждается, в частности, тем фактом, что древнеиудейские воззрения на сей предмет не были исключением, а оказались лишь одной из вариаций представлений, получивших широкое распространение у разных народов.

Привлекает к себе внимание и тот факт, что в шумеро-вавилонском эпосе, в Библии, в древнегреческой и других мифологиях представления о смертности людей так или иначе сочетаются с представлениями о подземном царстве, в котором якобы собираются души умерших. Само понятие «подземного» мира возникло, по-видимому, как результат осмысления человеческих захоронений, когда умершего прятали в землю. Именно там, под землей, как полагали древние, и находятся двойники ранее живших на земле. Обряду погребения, а вместе с тем и мифу о подземном царстве придавалось все большее значение. Оба комплекса воззрений оказались тесно связанными между собой. «Каждому покойнику,— отмечает С. И. Радциг,— по обычаю полагалась своя могила, и, если тело человека,

умершего на чужбине, не удавалось доставить на родину, в честь него устраивалась «пустая могила», так называемый кенотафий. Вместе с этим явилось и представление о загробном мире — Тартаре, где должны пребывать души покойников после смерти... А земля, в недрах которой погребаются тела, естественно, рассматривается как местопребывание всех покойников»[31]. С. И. Радциг считает также, что «культ покойников — это культ предков. Могилы предков являются одним из объединяющих элементов рода. Каждый род имеет свои особые усыпальницы, к которым не допускаются люди других родов»[32]. Свидетельством в пользу этого могут служить, например, уже упоминавшиеся библейские фамильные погребения, что лишний раз опровергает толкование их богословами.

Однако можно ли говорить о смертности людей, если одновременно признается существование подземного царства, во всех его мифологических ипостасях (аид, ад, шеол, преисподняя и т. п.)? Разве посмертное бытие человеческих душ не означает бессмертия человека? Это отнюдь не риторические вопросы; они вызваны тем, что давно уже стало считаться, будто бессмертие души равнозначно личному бессмертию человека. Но на деле все гораздо сложнее, и ответить на эти вопросы опять-таки можно, лишь опираясь на принцип историзма. Именно так и поступает Ф. Энгельс. Называя великим основным вопросом философии «вопрос об отношении мышления к бытию», он обращается к истокам представлений о душе: «Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти,— уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру». Затем Энгельс реконструирует логику размышлений наших предков о душе: «Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть». Вот так, по мысли Энгельса, «возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем». Следовательно, «не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу

о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела»[33].

Выводы Энгельса имеют исключительное теоретическое и методологическое значение. Вместе с тем целый ряд важных вопросов продолжает ожидать своего решения. Так, уже говорилось о том, что все большее внимание привлекают к себе попытки выяснить конкретные границы «весьма отдаленного времени» и обстоятельства возникновения представлений о душе и ее бессмертии. Однако до сих пор на этот счет существуют лишь разнообразные гипотезы. К примеру, известный советский философ и атеист М. И. Шахнович писал: «Представление, что личность после смерти полностью погибает, очень древнее. Душа считалась дыханием, связанным или тождественным с кровью, и не имела самостоятельного существования»[34]. Из этого «очень древнее» совершенно ясно, что автор не мог сообщить ничего более конкретного.

Такая неопределенность суждений в значительной степени объясняется тем, что письменные памятники, наиболее полно отражающие идейное состояние той или иной эпохи, появились на сравнительно позднем этапе эволюции воззрений о смертности и бессмертии человека и поэтому по ним нельзя с уверенностью судить о реальном ходе этой эволюции. Можно, например, предположить, что представления о подземном царстве, в котором якобы продолжают свое существование души умерших, возникли позже представлений о смертности людей, но в письменных памятниках они предстают перед нами как сосуществующие одновременно. Можно предложить и другие версии.

Главное же, однако, в том, что в любом случае представление о душе человека, будто бы продолжающей свое существование после его смерти, совершенно не имело, как указал Энгельс, того принципиального значения, которое ему было придано впоследствии. Душа человека была как бы персонифицированным мифологическим образом, феноменом памяти о некогда живших на земле. Она ничего существенного не меняла в факте смерти человека и не означала еще бессмертия личности. Вот почему говорить о бессмертии этой души можно только чисто условно, символически. Весьма показательны в этом отношении слова Ахилла, обращенные к Одиссею: «О Одиссей, уте-

шение в смерти мне дать не надейся; лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный, нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвым»[35]. Этот же мотив звучит и в Библии, о чем речь пойдет в следующей главе. Пока же отметим только, что в ветхозаветной части Библии, например, оказались зафиксированными представления о душе, характерные для первых двух основных стадий их эволюции: (1) когда дуализм тела и души лишь наметился и последняя понималась как некое отличительное свойство живого, исчезающее вместе с разрушением тела, и (2) когда этот дуализм углубился и душа была отождествлена с сущностью жизни, которая уже продолжает свое существование после смерти тела, но утрачивает главные свои способности и достоинства. Тут идея бессмертия души еще лишь возникала, но люди действительно просто не знали, что с ней делать, поскольку для этого еще не сложились ни социальные, ни интеллектуальные предпосылки. Это случилось позже.

Глава 4

БОГОСЛОВСКИЕ ВЕРСИИ ПРИРОДЫ ДУШИ И ПОСМЕРТНОГО ВОЗДАЯНИЯ

Со временем в христианской религии центральным пунктом стала вера в воскресение из мертвых Иисуса Христа, якобы искупившего первородный грех людей и открывшего им путь к вечной жизни, но непременно через их смерть. Иными словами, этим пунктом стало учение о личном бессмертии, посредством которого осуществление заветной мечты людей о долгой и счастливой жизни было перенесено из реального земного мира в вымышленный потусторонний. Как отмечает Ю. И. Семенов, «обещать награду в земном, естественном мире трудно. Такое обещание не выдержало бы соприкосновения с действительностью». Поэтому «выходом было перенесение награды в сверхъестественный мир», причем это не было «результатом сознательного творчества идеологов господствующего класса, стремившихся утешить угнетенных и заставить смириться с действительностью. Эта идея зародилась сре-

ди эксплуатируемых масс». Следовательно, «идея загробного воздаяния была такой формой протеста масс против социальной несправедливости, которая заставляла смириться с ней», и только уже потом она «постепенно проникла в идеологию господствующего класса, была подхвачена и разработана защитниками его интересов». Таким образом, «появление идеи посмертного воздаяния создало для религии возможность признать и в то же время оправдать существование социальной несправедливости. Это было сделано в форме идеи неизбежности мирового зла и его необходимости как средства испытания людей в естественном мире с целью выявления достойных награды в мире сверхъестественном»[1].

Но все это произошло не сразу. Первые христиане традиционно верили (и верования эти нашли свой отзвук в Новом завете), что только Бог —«единый имеющий бессмертие» (Перв. посл. к Тимофею. 6: 16). Они были убеждены, что приход мессии, который и решит все их проблемы, произойдет в самом ближайшем будущем, еще при их жизни, и им уже не дано будет узнать смерть. «Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его»,— говорится в заключительных стихах Библии (Откровение Иоанна Богослова. 22: 12), выражающих страстное ожидание явления их избавителя. Но время шло, одно поколение сменялось другим, а спаситель не приходил. Жить становилось все хуже, и прежние мотивы постепенно стали претерпевать существенные изменения под влиянием идей платонизма, стоицизма и других философских учений.

В христианской проповеди зазвучал следующий лейтмотив: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна и вера ваша... И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (Первое послание к коринфянам. 15: 13, 14, 19). Примечательный факт: проповедники нового вероучения не только не преувеличивали его ценности для земной жизни, но, напротив, ясно отдавали себе отчет в практической никчемности и даже пагубности этого вероучения. В то же время они попытались превратить данное обстоятельство в решающий довод в пользу приобщения к нему. Характерными стали такие риторические вопросы: «Для чего и мы ежечасно подвергаемся бедствиям?.. По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая

мне польза, если мертвые не воскресают?» (Там же. 15: 30, 32).

Так с самого начала рассуждения христианских вероучителей были противопоставлены обыденным, человеческим. Один из первых учителей христианской церкви Тертуллиан, ставший особенно известным благодаря своему изречению «Верую, ибо абсурдно», утверждал также: «Надежда христиан есть воскресение мертвых. Оно делает нас верующими»[2].

Той же верой пронизано и современное христианство: «Без этого учения никакая религия не может быть устойчивой...»[3]. Совсем недавно в своем «Пасхальном послании» патриарх Московский и всея Руси Пимен сказал вполне определенно: «Источником и основой нашей религиозной жизни является вера. А вера в Воскресение Христово — это сущность нашей веры»[4]. Под этими словами подпишутся, например, и евангельские христиане-баптисты. «Вера в победу жизни над смертью через Воскресение Господа Иисуса Христа,— утверждает один из них,— является основой христианского учения»[5].

Приведенные и многие другие подобные высказывания позволяют сделать однозначный вывод о том, что вера в личное бессмертие заняла в христианстве центральное место. Канонизация ее произошла почти три столетия спустя после возникновения этой религии, на Никейском соборе в 325 г., когда догмат о вечной жизни был включен в христианский символ веры. Этот собор, первый из так называемых «вселенских», сразу же попытался покончить с той богословской разноголосицей, которая царила в предшествующие ему века, придать христианской идеологии завершенность и однозначность. И, как писал Энгельс, «лишь путем кропотливого исследования можем мы узнать теперь, каков был первоначальный вид христианства, потому что оно перешло к нам уже в том официальном виде, какой придал ему Никейский собор, приспособивший его к роли государственной религии»[6].

Исследования, о которых говорил Энгельс, актуальны и ныне по ряду причин. Так, приобрело силу предрассудка мнение, что вера в бессмертие души и вечную загробную жизнь — это безусловный атрибут христианской религии. Эта мысль постоянно подчеркивалась христианскими богословами, желавшими укрепить веру в богооткровенность и высшую истинность христианства. При этом христианская религия, сделав своим центральным пунктом

идею посмертного воздаяния, в то же время стремилась ассимилировать древние, как тоже богоданные, библейские каноны, отрицавшие личное бессмертие, в том числе и бессмертие души. Поэтому в христианском богословии совмещались самые противоречивые представления о душе. Но все-таки можно выделить три основные точки зрения на происхождение душ.

Одни богословы (Ориген [7], Климент Александрийский [8] и др.) учили о предшествовании, или предсуществовании, душ, поскольку бог «почил от дел своих, завершив акт творения», следовательно, предварительно создав все души будущих людей. Однако, устраняя одни противоречия, они создавали другие. Становилось, например, совершенно необъяснимым, каким образом души, сотворенные самим богом еще до «грехопадения» первых людей, оказались ответственными за «первородный грех».

Разрешить это противоречие попытались представители так называемого традуционизма (св. Григорий Нисский [9] и др.). Они считали, что душа переходит от родителей к детям: от души родителей отделяется семя, дающее начало душе ребенка, как телесное семя родителей порождает его тело, и потому ребенок греховен уже с рождения. Некоторые из них допускали и божественное вмешательство: «Да будет!» Но в конечном счете бог все-таки оказывался как бы не у дел, и душа представлялась чем-то безгранично делимым, что другим богословам казалось совершенно недопустимым и прямо-таки кощунственным. Поэтому возникло еще одно учение — креационизм, согласно которому бог творит души из ничего в момент образования тела. Главным авторитетом этого учения считался Августин Блаженный.

Таким образом, богословы не смогли прийти к единому мнению о столь важном предмете. Но иначе, как утверждает современный православный богослов, и быть не могло: «Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только гадания или предположения. В откровении об этом не находится прямого и ясного учения»[10]. Разумеется, не на все вопросы можно дать ответы, хотя у христианского богословия для этого было достаточно времени. Примечательно другое: тот же автор без тени смущения несколько ниже приводит следующее авторитетное (в свете только что сказанного) установление V Вселенского собора (Константинополь, VI в.): «Церковь, наученная божественными пи-

саниями, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после»[11].

Столь же разноречивыми были и представления о природе души. Здесь тоже можно выделить три точки зрения: (1) душа обладает неопределенной, или двойственной, природой: душа ни смертна, ни бессмертна, (2) душа смертна и (3) душа бессмертна.

Первую точку зрения отстаивал, например, один из раннехристианских писателей Арнобий, оставивший заметный след в истории богословской мысли. Он утверждал, что души — «средней природы, как мы знаем из учения Христа, и могут погибнуть, если не будут знать Бога, и избавиться от утраты жизни, если обратятся к его милосердию и благости»[12]. Один из христианских богословов прошлого столетия комментировал воззрения Арнобия так: «Он, напр., говорит, что душа челевека сотворена не Богом, а одним из низших ангелов, что она по своей природе ни смертна, ни бессмертна и делается такою или иною только по личным заслугам и по милости благодати Божией: бессмертною она делается за веру в Бога, тогда как неверие причиняет душе смерть»[13].

Подобные доводы приводил и св. Феофил Антиохийский: «Кто-нибудь спросит нас: смертным ли по природе сотворен человек? Нет. Значит — бессмертным? Не скажем и этого. Так, может быть, сотворен и тем и другим? И этого не скажем. Он сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его в начале бессмертным, то сделал бы его богом; а если бы сотворил смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому, так что если бы человек исполнял заповедь Божию, то получил бы в награду за то бессмертие, а если уклонится к делам смерти, не повинуясь Богу, то сам будет виновником своей смерти»[14].

Однако неопределенность природы души, несмотря на ее обоснование библейскими текстами, не могла устроить всех богословов, поскольку давала широкий простор для спекуляций. Поэтому один из ранних апологетов христианства Татиан в своей «Речи против греков» утверждал, что душа «имеет земное происхождение; сама по себе ничто иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого; по природе своей не бессмертна, но смертна и способна к разрушению»[15]. Вместе с тем «человек может и не иметь в себе духа; а не имеющий духа, превосходит животных толь-

ко членораздельными звуками; во всем же прочем образ жизни его такой же, как у них,— и он не есть уже подобие Божие»[16]. Не считал душу абсолютно бессмертной и св. Ириней Лионский, утверждая, что «жизнь не от нас и не от нашей природы, но даруется по благодати божией»[17].

Учившие о смертности души также исходили из самых благочестивых намерений. Действительно, если признать, что душа бессмертна, то придется признать, что бог не может ее уничтожить, даже если пожелает. А это уже было бы кощунством. Поэтому они утверждали, что душа может существовать столько, сколько захочет бог. Но и этим не устранялись все неразрешимые противоречия.

Как уже отмечено, Арнобий и Татиан по-своему толковали «священное писание», в котором сказано, что, сотворив человека, бог вдунул в него дыхание жизни и тот стал «душою живою» (Быт. 2: 7). Отсюда они делали вывод, что душа есть частица божественного дыхания, а коли бог бессмертен, то и душа бессмертна. Так возникла неразрешимая дилемма: либо душа смертна, и тогда исключается ее божественное происхождение, что порочит божественное дыхание, т. е. природу бога, но зато не ставит под сомнение его всемогущество; либо душа бессмертна, и тогда всемогущий бог оказывается не в состоянии уничтожить свое же творение. Понятно, что в богословской полемике, основанной на непоследовательных представлениях древних, нашедших свое выражение прежде всего в первых книгах Библии, никто ничего не мог доказать. Поэтому единообразие понимания христианского вероучения декретировалось специальными церковными установлениями, но и это не спасало от ересей и раскола.

Средством пресечь расколы и служила идея бессмертия души, хотя она так и не стала общепринятой в христианской религии. К примеру, один из главных иеговистских идеологов И. Рутерфорд утверждал, что «мысль о бессмертии души родилась у сатаны, дьявола» и «если бы человек обладал бессмертной душой, она не могла бы быть предана смерти. Отсюда мы видим, что Бог не был бы в состоянии привести в исполнение приговор, вынесенный им грешнику, и справедливость потерпела бы неудачу»[18]. Таким образом, современный иеговизм, по сути дела, воспроизводит соответствующие раннехристианские представления, что, разумеется, не делает его истиннее других христианских воззрений.

Весьма примечательно также, что, опираясь опять-таки на Библию, И. Рутефорд настаивает на следующем: «Слово душа означает двигающееся, дышащее, чувствующее творение или существо... которое обладает возможностями и пользуется ими... Слово душа есть синоним слов: существо, творение и человек»[19]. Следовательно, в иеговистской догматике понятие души толкуется в смысле, более близком древнейшим представлениям.

Но, отрицая бессмертие души, иеговисты не отвергают, конечно, центральной идеи христианства о грядущем воскресении мертвых и загробной вечной жизни. Они лишь иначе, чем многие другие, толкуют ее. Так, Рутерфорд утверждает: «Бессмертие будет дано, как великая награда, преданным христианам и никому другому из человеческого рода». И далее следует такой пассаж: «Другим обманом сатаны, которым он ослепил людей, является учение о том, что мертвые обладают сознанием и после смерти». Подытоживая же свои рассуждения, Рутерфорд заявляет: «Мы должны заключить из этих Писаний, что мертвецы находятся в бессознательном состоянии с момента смерти и до того времени, в будущем, когда Господу будет угодно пробудить их от смерти и дать им возможность жить»[20].

Понятно, что подобные умозрительные конструкции иеговизма строятся по тому же общему для всех богословов принципу: привлекать тексты Библии, будто бы подтверждающие эти построения, и обходить молчанием или аллегорически толковать те, которые с ними не согласуются. Так Библия оказывается основанием, на котором строятся диаметрально противоположные воззрения, причем одинаково претендующие на богооткровенность.

Вместе с тем приведенные рассуждения иеговистского теолога показывают, что учение о бессмертии души, которое явилось как бы предпосылкой учения о загробной жизни, по сути дела, не имеет того фундаментального значения, какое ему часто приписывается. Правда, при этом оно оказывается еще более неубедительным, но данный факт уже не имеет принципиального значения. Кроме того, богословская полемика по важным религиозным вопросам, например о посмертном состоянии человеческой души, многословно и опять-таки разноречиво описываемом представителями наиболее распространенных христианских течений, не имеет под собой доказательного основания.

Действительно, евангельские христиане-баптисты, например, в определенной мере противоречат воззрениям многих других христианских богословов на строение человека, хотя и ссылаются при этом на ту же Библию, требуют не забывать, что он «состоит из духа, души и тела и что душа — это совокупность всех наших чувствований и мыслей. Смерть разделяет триединство человека на его составные части. Дух уходит к Богу, Который дал его; тело, или, иными словами, прах, возвращается в землю. Душа продолжает жить и после смерти человека»[21]. А поскольку «ей предназначено вечное бытие, она имеет в высшей степени важное значение». Потому-то «в мире нет цены, которая превосходила бы цену бессмертной души»[22].

Многие вопросы богословы объявили принципиально непознаваемыми. Так, те же евангельские христиане-баптисты, отметив, что «к проявлению души относятся мысли, чувства, воля», утверждают: «Они так же, как и душа, не поддаются исследованию. К ним может быть применен лишь внутренний свет, связанный с верой в божественное откровение»[23]. И вот эта непознаваемая бессмертная душа должна будет в посмертном бытии личности вновь сочетаться с духом и телом. «Не смерть,— утверждает современный баптистский проповедник,— является теперь концом существования человека, его неизбежным уделом, но обновление всего его существа — духа, души и тела. Победа над смертью заключается в устроении единства духа, души и тела, в их органическом соединении»[24].

О непознаваемости души говорил еще св. Иоанн Златоуст: «...что такое душа по существу? Даже и того нельзя сказать, как она находится в нашем теле. Что можно сказать об этом? То ли, что она распростирается по составу тела? Но это нелепо; потому что это свойственно телам; а к душе это не относится, как видно из того, что часто и по отсечении рук и ног она остается целою и нисколько не сокращается от искажения тела. Или она не находится во всем теле, а сосредоточена в какой-нибудь его части? В таком случае прочие части необходимо должны быть мертвыми; потому что бездушное совершенно мертво. Но и этого сказать нельзя... Таким образом, то, что душа существует в нашем теле, мы знаем, а как она существует, этого не знаем. Познание о ней Бог сокрыл от нас для того, чтобы сильнее заградить нам уста, удержать нас и за-

ставить оставаться внизу, а не любопытствовать и не исследовать того, что выше нас»[25].

Но этот его завет был предан забвению: богословы продолжали «исследовать» природу души. В итоге же через более чем полторы тысячи лет пришли к тому же выводу: «Человек способен только представлять себе, что душа не является телом, но каково существо ее, не знает»[26]. Или в иной огласовке: «Душа — это одна из тайн человеческого бытия»[27].

Однако дискуссии о природе души не были чистыми спекуляциями: различие подходов определило противоречивость воззрений и на загробную жизнь людей. Вопреки распространенному мнению, граничащему с предубеждением, будто христианству присуща безоговорочная вера в вечную жизнь, на этот счет существовали самые различные версии. И главных тоже было три:

1) учение о полном уничтожении грешников, не призванных к блаженной жизни, которое отстаивалось Арнобием и многими другими богословами;

2) учение об апокатастасисе (т. е. о всеобщем возвращении в абсолютное добро), которое разрабатывалось Оригеном и его последователями;

3) учение о вечности мучений, ревностным сторонником которого был, например, Августин Блаженный, утверждавший: «Так как вечная жизнь святых будет без конца, то для тех, для кого назначено вечное наказание, наказание это без всякого сомнения также не будет иметь конца»[28].

Если последнее учение, восторжествовавшее в конце концов над остальными (хотя и не безраздельно) благодаря поддержке со стороны церкви и светской власти, более или менее известно верующим и неверующим, то два других им либо мало знакомы, либо неизвестны совсем.

Итак, согласно первому учению, грешники в конце концов будут полностью уничтожены, претерпев предварительно мучения, соответствующие их «злонравию». «Это,— утверждал Арнобий,— есть истинная смерть человека, которая ничего не оставляет после себя,— ибо та, которую мы видим перед глазами, есть разлучение душ от тел, а не последний предел уничтожения,— это, говорю, есть истинная смерть человека, когда души, не знающие Бога, уничтожаются после долговременных мучений неугасимым огнем»[29]. Со временем в мире исчезнет зло и останется толь-

ко одно добро, но лишь верные богу соединятся с ним, спасенные его благодатью. Следовательно, абсолютное большинство людей обречено на безусловное уничтожение. Таким образом, по Арнобию, удел грешников — вечное небытие, а праведников — вечное блаженство.

Согласно учению об апокатастасисе, «даже диавол был не неспособен к добру»[30]. Следовательно, раскаявшийся грешник может надеяться на спасение. Он претерпит мучения, но они прекратятся, когда его душа очистится. Иначе говоря, поскольку и «падшим ангелам», и «адамовым потомкам» дарована свобода воли, им открыт путь к покаянию, а потом и к спасению. Словом, смерть толковалась как некое средство, которым бог «врачует» естество человеческое от «яда». Поскольку же адские мучения понимались как «врачевание», из этого делался вывод, что все мучения со временем прекратятся, т. е. не будут вечными. Как учил Ориген, «тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе»[31], тогда «все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем»[32]. Итак, никто не будет уничтожен, все спасутся и воссоединятся с богом. Божественное добро победит царящее в мире зло, и зла не будет вообще.

Сравнивая учение о полном уничтожении грешников (которое условно назовем арнобиевским) с учением об апокатастасисе, нетрудно заметить, что и то, и другое стремилось обосновать идею о неминуемом искоренении зла и безраздельном торжестве добра. Однако цена за это назначалась совершенно разная: в первом случае — истребление подавляющего большинства людей, во втором — исправление всех без исключения грешников и даже некогда отпавших от бога ангелов. Приверженцам арнобиевского учения и последователям учения об апокатастасисе казалось, что таков был тайный и возвышенный смысл «божественного плана».

Не следует забывать, что разработка христианской идеологии велась в условиях острейшей идейной борьбы. Так, Тертуллиан, говоря, в частности, о том, что воскреснуть должна не только душа, но и плоть, подчеркивал: «Такое верование гораздо благороднее Пифагорова, потому что оно не превратит тебя в зверя; гораздо совершеннее Платонова, потому что возвратит тебе тело и через то составит все твое целое; гораздо утешительнее Эпикурова, потому что оградит тебя от уничтожения»[33]. Действительно, христианское вероучение обладало известны-

ми преимуществами перед другими верованиями, например так называемыми национальными религиями. Несомненно, что привлекательным это вероучение делала и разработанная христианскими богословами идея вечной жизни.

Однако новое вероучение обернулось трагедией для трудящихся масс, когда выяснилось, что оно стало действенным орудием их угнетения, а учение о посмертной участи людей превратилось в мощное орудие их устрашения. Данное обстоятельство и определило селекцию учений о загробной жизни. Первые два были отброшены, поскольку они (и прежде всего оригеновское) оказались слишком академичными и возвышенными, но малопригодными для достижения целей церкви и светской государственной власти, вступивших в тесный организационный и идеологический союз. Поэтому предпочтение и было отдано учению о вечности мучений.

Первоначальное обилие богословских вариантов загробной жизни во многом было обусловлено тем, что христианская церковь, до того как она была поддержана господствующим классом Римской империи и заняла в эксплуататорском государстве прочные и важные позиции, занималась своими внутренними делами. Это давало определенный простор игре богословской фантазии. Снятие же с господствующих классов ответственности за бедствия трудящихся содействовало превращению христианства в государственную идеологию эксплуататорского общества.

Когда это произошло, на передний план выдвинулась задача обеспечения покорности масс. Этой цели более всего соответствовало учение о вечности мучений грешников. Кроме того, отдав ему предпочтение, церковь добилась идеологического единообразия, к которому она, естественно, всегда стремилась, желая укрепить свой авторитет и влияние, серьезно подрываемые нескончаемой и бесплодной полемикой.

Учение об апокатастасисе, например, было осуждено на V Вселенском соборе при непосредственном вмешательстве императора Юстиниана. В грамоте, адресованной «соборным отцам», он писал: «Мы дознались, что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат... что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам дьявол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные лица вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами»[34].

Тот же Юстиниан направил патриарху Мине составленный им проект предания анафеме: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановление демонов и нечестивых людей — да будет анафема»[35]. И церковники исполнили волю государя, ибо она отвечала их собственным устремлениям.

Тема вечных мучений стала поистине жупелом. Так, св. Иоанн Златоуст призывал: «Представим же, какое мучение быть сожигаемым непрестанно, находиться во мраке, испускать бесчисленные вопли, скрежетать зубами и не быть услышанным... Мрак и отсутствие света не дозволит нам распознавать даже ближних, но каждый будет в таком состоянии, как будто бы он страдал один»[36]. Вполне достоверным считался рассказ св. Антония Великого, в течение года молившего бога показать ему, где обитают праведники и грешники. «И вот увидел я,— повествует Антоний,— огромного черного великана, который поднимался до облаков и досягал руками до неба; под ним было озеро величиною с море. Потом увидел я души человеческие: они летали, как птицы, и которые перелетали через руки и голову великана, все охраняемы были ангелами; а которых он ударял своими руками, те падали в озеро»[37]. Как возвестил ему «голос», первые были праведниками, а вторые — грешниками.

В той же тональности звучали и видения преподобной Феодоры: «Но вот пришла смерть. Она была как бы подобие человеческое, но состоящее из костей. Она носила различные орудия мучений: мечи, стрелы, копья, косы, серпы, пилы, топоры и многие другие, мне неизвестные. Увидела все это я — и душа моя затрепетала. Но ангел сказал ей: — Не медли! Освободи душу от уз плоти. Скоро и тихо освободи ее, на ней нет больше тяжести грехов. Смерть подошла ко мне и маленьким топором сначала отсекла ноги, потом руки, потом другими орудиями ослабила все члены мои, отделяя их от суставов. Потом отсекла мне голову. Потом смерть сделала питье и насильно напоила меня. Я не могла вынести горечи, содрогнулась и выскочила душа из тела»[38].

Подобные аргументы и по сей день на вооружении многих богословов[39]. Но теперь они звучат как резкий диссонанс к умонастроениям людей. Поэтому некоторые христианские теологи пробуют по-новому взглянуть на

прежние «божественные откровения». Так, один из них заявил: «В течение весьма длительного периода времени в русском и особенно западном богословии указывалось на избежание вечных мучений и достижение вечного блаженства как основные и даже единственные побуждения человека в его стремлении к спасению и само спасение понималось исключительно как получение вечного блаженства с одновременным избавлением от вечных мук». Но «много более высоким побуждением следует считать сыновнюю любовь к Богу, готовность выполнить Его волю, не думая о возмездии за грехи и награде за добродетель». Однако в итоге он вынужден признать: «Священное писание Нового Завета изобилует столь яркими угрозами за совершенные грехи и еще более категорическими обетованиями за всякое... содеянное добро, что отрицание законности ожидания того и другого логически приводит к отрицанию истинности самого слова Божия»[40]. Хотя в сегодняшних проповедях чаще всего отсутствуют жуткие подробности адских мук, тема посмертного воздаяния праведникам и грешникам звучит в них постоянно.

Глава 5

РЕЛИГИЯ КАК АПОЛОГИЯ РЕАЛЬНОЙ СМЕРТИ

Учение о вечности мучений, как уже отмечено, породило множество неразрешимых противоречий. Одним из них стало принципиальное несоответствие между учением о всеблагом и милосердном боге и учением о вечном существовании зла, которое исключалось оригеновским и даже арнобиевским учениями. Следовательно, позднейшие богословы пошли на отказ от некоторых раннехристианских идеалов.

Введение посылки о вечности мучений в учение о загробном воздаянии привело к ряду следствий. Возникла, например, доктрина, согласно которой после смерти человека добрая душа будет совершенствоваться до уподобления богу, а злая — до уподобления «начальнику зла», т. е. дьяволу. Всякая «злоба,— говорит современный православный богослов,— есть злоба нераскаянная, которая никогда не может смягчиться, но будет продолжаться целую вечность, и постоянно возрастать и усиливаться, как

в злых духах. Она будет соединена с озлобленностью и ненавистью»[1].

Подобные доктрины могут оказать желаемое воздействие на определенную категорию людей. Но это еще не делает их истинными. Во-первых, совершенно очевиден социальный смысл таких доктрин. Во-вторых, они явно противоречат учению о том, что души могут меняться после смерти. В-третьих, учение о неизменности души «за гробом» делает бессмысленными молитвы за умерших в православной церкви, отрицающей, кстати сказать, католическое учение о «чистилище».

Особую точку зрения на многие «богооткровенные» вопросы имеют, разумеется, евангельские христиане-баптисты. Так, вместе с православными христианами они утверждают: «При смерти душа освобождается от тела и уже не может измениться в лучшую или худшую сторону, то есть наступает жатва того, что было в свое время посеяно при жизни»[2]. Но в противоположность православным богословам, с точки зрения которых добрая душа стремится к богу, а злая — к дьяволу, баптисты считают, что душа после смерти уже не может становиться лучше или хуже. Впрочем, они тут расходятся и с католиками, утверждая: «Слова в притче Христа о непроходимой пропасти между небом и адом дают основание не признавать учение о «чистилище» и молитву за умерших, а участь всех людей — праведных и неправедных — предоставить милосердию и правосудию вечного Бога любви»[3].

Речь, разумеется, не о том, какие толкования «священного писания» правильнее. Важно, что одно христианское направление отвергает существенную часть культовых действий других направлений. «Вместе со святой Церковью,— говорится в «Журнале Московской патриархии»,— все мы возносили моление об умерших от века, о почивших в надежде воскресения и жизни вечной родных и близких. Поминовение усопших в Православной церкви основано на глубокой вере христиан в загробную жизнь, во всеобщее воскресение, в единство Церкви земной и Небесной, для которой нет мертвых, а все живы суть... Творя милостыню в память усопших, мы как бы «довершаем» несделанное ими, «уплачиваем их долги», приносим и свою жертву за них Милосердному Владыке». И «тот, кто ленится молиться о неизвестных или мало известных людях, предрешает свою собственную горькую посмертную участь, ибо может так случиться, что и о нем

никто не помолится»[4]. Но благочестивые и библейски начитанные баптисты не признают всего этого.

Интересно, что в Библии ничего не говорится о необходимости молитвы об умерших. Отсюда, однако, православные богословы сделали вывод: раз в ней такие молитвы не запрещаются, значит, они не бесполезны. Такими доводами можно обосновать и учредить все, что угодно, но тогда церковные предписания вообще утрачивают всякую убедительность, поскольку учение католицизма о чистилище и связанная с ним продажа индульгенций, отвергаемые православием, баптизмом и другими христианскими направлениями, Библией тоже не запрещаются. Впрочем, обязательность молитвы об умерших обосновывается различными «чудесными событиями». Вот одно из них, на которое ссылаются и сегодня [5]. Шел будто бы преподобный Макарий Египетский по пустыне и нашел сухой человеческий череп. Он ударил его пальмовой палкой, а тот ему что-то сказал. Началась беседа. И Макарий, в частности, спросил: «Ужели вы никогда не чувствуете никакого утешения»? На что череп ответил, что когда приносят молитвы за мертвых, «они чувствуют некоторую отраду»[6].

Однако все богословские разногласия — это, так сказать, схоластические споры. Несравненно важнее другое: христианское учение о потустороннем личном бессмертии превратилось в апологию реальной смерти. Так, утверждается, что «смерть является благодетельным моментом в жизни человеческой души, потому что она способствует ее уподоблению Божеству»[7]. Та же мысль внушается пастве в многочисленных проповедях и посланиях, особенно пасхальных. В известном церковном издании говорится: «Земная жизнь человека — это путь от рождения до смертного часа, когда совершится его переход в жизнь вечную»[8].

Православным богословам вторят баптистские, утверждая, что «смерть является дверью в более совершенный мир»[9]. Более того, они объявляют ее «славным часом»[10]. И подобных апологий смерти не счесть. Понятно, почему им борьба с реальной смертью, которую вела передовая материалистическая наука, казалась порочной и бессмысленной.

Однако православные богословы утверждают вместе с тем, что «смерть человека не есть установленная дань природе, а лишь дань греху»[11]. Смерть, «следовательно,

случайное и неестественное явление в человечестве. Она явилась с тех пор, как сам человек грехом внес разрушение в свою природу»[12]. Иными словами, «смерть есть следствие греха»[13].

Вариаций на эту тему неисчислимое множество. Приведем еще две из опубликованных совсем недавно: «Бог создал человека для нетления и содеял его образом вечного бытия Своего, но завистью диавола человек впал в грех, и грех вошел в мир, и с грехом — смерть»[14]; «Бог создал человека бессмертным, но греховная воля первого человека навлекла смерть на людей; бессмертное тело, одеянное в светозарную одежду благодати Духа Святого, лишилось ее и соделалось смертным»[15]. То же говорят и евангельские христиане-баптисты: «Смерть — это возмездие за грех. Одновременно, по учению Библии, смерть — это сон»[16].

Таким образом, современные богословы упорно проповедуют древнейшие представления о смерти, идущие еще от шумеров и вавилонян. Впрочем, предпринимаются попытки и осовременить эти представления. Так, примечательное интервью дал «Медицинской газете» ректор Ленинградской духовной академии В. У. Сорокин. Правда, речь шла не о смерти, а о болезни, но это сути дела не меняет. «Вы говорите о болезни,— обращается В. У. Сорокин к корреспондентам газеты,— как о следствии неправильного образа жизни. Мы же — о том, что каждая болезнь есть наказание за грехи наши. Врачи и священнослужители, мы часто разными словами говорим об одном и том же»[17]. Конечно, при желании нездоровый образ жизни можно назвать греховным, но суть дела разве в этом? Речь здесь идет о первородном, неискоренимом грехе, на который обречены все без исключения. Да и от других грехов тоже никто не застрахован. И разве не следует отсюда, что человек просто не способен вести здоровый образ жизни, обрекая себя, таким образом, на неминуемые болезни, а значит, и смерть?

Сегодня трудно услышать от священнослужителей прежние призывы к аскетизму. Сейчас звучат иные речи. «Мы,— утверждалось на 43-м съезде евангельских христиан-баптистов,— находим общность определенных проблем, стоящих перед государством и церковью. Это проблемы эгоизма, потребительского отношения к жизни, нечестного отношения к труду, стяжательства, алкоголизма и т. п.»[18] Поиск точек соприкосновения, несомненно, за-

служивает одобрения и поддержки. Дело не в том, что мы употребляем разные слова, а в том, что по-разному объясняем одни и те же явления.

Действительно, если причины болезней видеть в нашей греховности, то праведники должны жить дольше, чем грешники, верующие — чем неверующие. Но раньше, когда люди в основном были верующими, в среднем они жили значительно меньше, чем теперь, когда большинство населения стало неверующим. Известно также, что верующие не хотели обращаться к медикам и тем самым обрекали себя на преждевременную гибель. Кроме того, как отмечает В. И. Западнюк, «статистические данные свидетельствуют о том, что холостяки, монахи, а также священники, религия которых запрещает обзаводиться семьей, живут меньше, чем женатые люди»[19]. Между тем монашество в католицизме и православии стало исключительно массовым явлением. У католиков на протяжении уже многих столетий существует целибат — безбрачие духовенства. У православных священников нет таких жестких ограничений — они могут вступать в брак, заводить семью, но только один раз. Поэтому во многих случаях священник оказывается обреченным на холостяцкий образ жизни, избежать которого он может, лишь нарушив нравственные нормы или порвав с религией.

Всевозможные религиозные запреты в средние века резко сокращали сроки жизни людей. Так, св. Бернард Клервоский (1091—1153 гг.) запретил монахам обращаться к медицине и врачам, объявив это противоречащим религии и чести ордена [20]. Вскоре после соответствующих решений IV Латеранского собора (1215 г.) папа Гонорий III запретил духовным лицам заниматься медициной, в особенности хирургией. Епископский же собор 1298 г. (Вюрцбург) запретил им даже присутствовать при операциях. В 1350 г. на медицинском факультете в Париже была введена специальная присяга, обязывающая будущих медиков никогда не заниматься хирургией. Во исполнение этой присяги врач обязан был исповедоваться каждые три дня, иначе он лишался права заниматься лечебной практикой.

Справедливо сказано, что «строгое следование принципу: болезнь является наказанием или испытанием, а лечение заключается в терпении, покорности и молитве — неизбежно ведет к отрицанию медицины»[21]. Нельзя не вспомнить, например, кампании против профилактического

оспопрививания. Церковь угрожала ослушникам, все же привившим коровью оспу, что у них появятся рога и копыта. А папа Лев XII даже издал специальную буллу, в которой оспопрививание объявлялось еретическим занятием, ибо если оспа — это божий суд, то прививка — вызов небу [22].

Считалось, что и боль ниспослана людям за их грехи. Поэтому попытки ослабить ее, а тем более устранить рассматривались как непокорность богу. Так, многие считали безнравственным поиск средств обезболивания родов, ведь бог повелел женщине рожать в муках (Быт. 3 : 16). Поэтому применение наркоза во время родов объявлялось дьявольским наущением и бунтом против всевышнего. Большинство врачей так и думало. Но кто все-таки дерзал противиться запретам, тот ссылался опять-таки на «священное писание». Шотландский акушер и гинеколог Джеймс Янг Симпсон, первым сделавший операцию под хлороформом (в 1847 г.) в Эдинбурге, оправдывал это ссылкой на рассказ о сотворении Евы из ребра Адама: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и когда он уснул, взял одно из ребер его и закрыл то место плотию» (Быт. 2: 21)[23].

Однако все это отнюдь не только история. Так, иеговисты в Польше отказываются от переливания крови, считая его грехом и святотатством [24].

Настрой на потусторонний мир с необходимостью умаляет ценность земной жизни, делает смерть желанной и спасительной, роковым образом превращая ее в весьма доступный способ решения действительных и мнимых проблем. Это нередко обрекало людей на преждевременную и мучительную гибель. Вспомним, например, коллективные самосожжения старообрядцев, когда в пламени погибло (только по официальным данным) более 11 тысяч человек. На эти акции их толкал не только страх перед гонителями, но и, как отмечает А. Шамаро, «субъективный, идеологический фактор, фатально усугубляющий трагедию старообрядцев. Взгляд на смерть, соединяющую душу «со Христом Иисусом», тем более — смерть мученическую как на высшую и вожделенную цель, превращал огненное самоубийство в подвиг. По этой причине «гари» становились все более массовыми и более частыми»[25].

Итак, религия не только не спасает человека от смерти, но и благословляет ее. Верующим настойчиво внушается, что заслужить царствие небесное можно лишь тер-

пеливым перенесением всех бед и скорбей. «Чтобы избавить нас от грехов,— пишет православный богослов,— Господь посылает нам крест — болезни, страдания, смерть близких. Тогда мы переключаем свое внимание от себя на других людей и принимаем Крест Христовый о любви к ближним. Такова благая воля Божия о нас»[26]. Сам этот богослов понимает, что бог выглядит весьма жестоким, и потому пытается смягчить впечатление: «Иногда... Господь посылает нам в жизни совсем не то, о чем мы его просим, не исполняет наших просьб, даже самых благочестивых. В таких случаях нам бывает очень трудно покориться воле Божией... Истинную волю Божию человеку всегда трудно исполнить, если он не отвергнется своей греховной воли»[27].

Объявляя смерть случайным явлением, церковь вместе с тем считает ее явлением неизбежным, поскольку-де она есть следствие греха, а безгрешен только бог. Кроме того, проповедью веры в загробное личное бессмертие религия содействовала появлению иллюзии, что в любом случае речь о личном бессмертии — это речь о религии. Но, строго говоря, религия развивает не учение о личном бессмертии, а различные богословские версии личного послесмертия, постмортализма. Действительно, смерть нужна якобы до «конца мира», до второго пришествия, когда и произойдет всеобщее воскресение. А пока она как «нива Божия, на которой сеется тело душевное — тленное, чтобы восстало тело духовное в нетлении, сеется в уничтожении, чтобы восстать в славе»[28]. Так что победа над смертью откладывается на неопределенное время, которое ведомо только богу.

Апология реальной смерти своеобразно трансформирует христианские модели нравственности и представления о смысле жизни. Так, уже знакомый нам Арнобий, веровавший в полное уничтожение грешников, утверждал, что признание бессмертия повредит нравственности, поскольку грешникам нечего будет бояться, ибо они все равно не умрут[29], а св. Иустин, будучи приверженцем учения о вечности мучений, заявлял, что смерть души была бы выгодна человеку «дурной» жизни, ибо ему не пришлось бы страшиться нескончаемых страданий[30]. Католический богослов Ж. Жеверт считает, что «отсутствие бессмертия в нашем отношении с богом сделало бы абсурдным все наше существование, потому что бог является единственной и полной основой нашего существования»[31]. По мнению православных богословов, «жизнь наша не бессмыслен-

на» только благодаря вере в «истину» воскресения Христа «и, если мы потеряем эту истину, мы потеряем смысл жизни»[32]. Иными словами, «цель и смысл жизни есть Вечная Жизнь — жизнь с Богом»[33].

Из религиозного понимания смысла жизни неизбежно вытекает отрицание самодовлеющей ценности реальной жизни людей (что Г. В. Плеханов, например, считал совершенно недопустимым[34]). Ревнители загробной жизни обычно заявляют: «Мирская суета, привязанность к земле и всем временным благам мешают нам непрестанно возноситься на Небо умом и сердцем»[35]. В безбрежном потоке подобных увещеваний тонут такие, например, слова: «Постараемся здесь, на земле, сделать жизнь как можно лучше»[36]. И в самом деле, вот что говорил патриарх Пимен в одной из своих проповедей: «Здесь все земное является перед нами суетным и ничтожным. Да и уместно ли занимать ум наш земными помыслами перед Святой Плащаницей, когда мысль наша должна сосредоточиваться на одном — на нашем искуплении смертию Сына Божия и на спасении нашем через исполнение заповедей Его»[37].

Не жалуют земную жизнь и евангельские христиане-баптисты. «Шумная слава исчезает, как звук,— поучают они.— Богатство, сокровища земные ускользают из рук человеческих быстрее воды. Наслаждения, плотские чувствования улетают скорее утренней зари. И узы дружбы, узы любви разрушаются, изменяются, исчезают. Человек, поставленный в сердцевину этого текущего, изменчивого мира, также захвачен этим общим течением. Он живет, старится и умирает. Такова история каждой человеческой жизни»[38].

Да, говорят они, во все времена люди стремились остаться в памяти потомков, обессмертить свое имя, о чем, например, свидетельствуют гигантские пирамиды и другие сооружения Вавилона, Египта и т. п. Но «невелико число тех, которые оставляют после себя долгую память»[39].

Внушая людям, что они лишь «гости» в сем мире и единственной целью их должна стать подготовка к жизни вечной, богословы имеют в виду главную свою идею: «Время нашей земной жизни скоротечно, но в это короткое время решается наша будущая вечная участь»[40]. Из этой посылки в последнее время все чаще делается такой, например, вывод: «Иисус Христос считает вполне естествен-

ным явлением, чтобы сердце было привязано к Небесному. Это конечная цель нашего странствования», но эта цель «не отчуждает верующего от земной жизни. Она лишь дает правильное и благородное содержание его устремлениям»[41]. При этом доказывается, что, «совершая повседневный труд в обществе, верующие во Христа исповедуют свое христианское упование, которое далеко превосходит модель даже самого лучшего мыслимого общества на земле»[42]. В этом обществе христианского упования «не будет ни смерти, ни болезней, ни печалей и слез»[43]. Но это лишь плод религиозной фантазии. Вместе с тем существует лучшая мыслимая модель земного общества, а именно коммунистического. Идея его, обогащенная идеей практического бессмертия, должна претвориться в реальность здесь, на земле, а не в потустороннем мире.

Следовательно, сколько бы богословы ни говорили о ценности земной жизни, все равно она для них имеет несравненно меньшую цену, чем небесная. Ясно, что и любой человек не может выдержать сравнения с божеством. Отсюда и поучение: «Сознание собственной скудости, неспособности — вот лучшая предпосылка для принятия благословений Господних. И пусть непрестанно возносится к престолу Всемогущего смиренная молитва нашей души: „Господи! Ты видишь, что нет во мне ничего доброго; что я прах и пепел, и только Ты можешь дать мне знание и возможность помогать близким"»[44]. Но это самоуничижение может только повредить людям, тем более в нашей стране, мобилизующей резервы человека во имя совершенствования социалистического общества, когда нам так необходима уверенность в наших силах.

Однако рассматриваемый вопрос имеет еще одну важную сторону, которая достойна специального внимания. Христиане называют свое учение «радостной религией»[45], уверяя, что «душа, примиренная с Богом, не страшится смерти», ибо знает, что «есть за гробом жизнь иная, жизнь вечная без счета лет»[46]. Но это не означает, что любой верующий не боится смерти, а всякий атеист боится ее. Неверующий также может смотреть в будущее без страха, ибо он твердо знает, что со смертью для него лично все заканчивается. Смерти он не желает, но не страшится ее. Неверующих обычно не тревожат видения ада, и они встречают смерть спокойно. Неверующие сосредоточены не на подготовке к смерти и загробным мукам или радостям, а на земных делах и заботах. Напротив,

для верующих подготовка к смерти, в сущности, и есть главный смысл жизни. Причем никто не дает им гарантии, что их признают праведными на Страшном суде. Безгрешен-де только бог, и потому многим верующим не избежать вечных адских мук. Верующему внушают, что у него лишь два пути: один — широкий и торный, но он ведет к погибели, а другой — узкий и тернистый, но он ведет к вечной жизни[47]. Выйти на второй путь можно, только ведя «христианскую жизнь»[48], соблюдая десять библейских заповедей, «которые ясно показывают, какими мы должны быть», и в которых, «словно в зеркале, отражаются все наши недостатки»[49]. (Но эти заповеди и другие религиозные поучения — предмет особого разговора.)

Пока даже «примерные» христиане не могут уверенно рассчитывать на вечное райское блаженство, ибо им постоянно повторяют: «Мы не должны забывать, что спасают нас не труды и не подвиги, не скорби и добрые дела, а дарует нам вечное блаженство Спаситель мира — Господь наш Иисус Христос! Без него никакие добродетели и заслуги наши не введует нас в Царство Небесное»[50]. Православным богословам вторят баптистские: «Многие считают, что исполнение определенных обрядов или добрых дел может гарантировать им спасение. Но в соответствии с учением Иисуса Христа человек спасается не делами, а благодатью»[51]; «В Царствие Божие входят не лучшие люди, но те, которых Христос возродил к новой жизни»[52]; «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости»[53]. Неудивительно поэтому, что приверженцы «радостной религии» нередко вопрошают: «Почему же не только при виде смерти, но даже при одном воспоминании о ней мы приходим в смятение и трепет? Чем страшна для нас смерть? Неужели нет средств к предотвращению ее ужасов?»[54].

Объявляя смерть переходом из временной жизни в вечную, ревнители посмертного существования вместе с тем признают, что ее страшатся и те, кто преуспел в жизни, и те, для кого она оказалась тяжким бременем. Последнее обстоятельно объясняется так: «Здесь они — под гнетом бедствий и скорбей. Но кто поручится им за будущее, кто скажет им, что ожидает их за гробом? И они не могут без трепета встретить смерть»[55]. А спасением от тоски и страха опять-таки объявляются вера и отказ от мирских привязанностей.

Однако если «пути господни неисповедимы», то и самые праведные не могут знать, «почила ли на них благодать». Если же человек не застрахован от вечных посмертных мучений, то он не может встретить смерть без страха. Поэтому трудно такую религию считать «радостной».

Более чем сомнительны и другие обещания. Так, верующих прельщают встречей с «близкими и родными... у нашего Небесного Отца»[56], поэтому призывают отцов и матерей, «которые похоронили своих любимых сыновей и дочерей», не печалиться «сверх меры»[57]. В этом контексте очень странным выглядит призыв не печалиться «сверх меры». Ведь печаль по случаю смерти своего ребенка или другого близкого человека — это, согласно христианскому вероучению, очевидное проявление сомнения в обязательности загробной встречи, неверия во всемогущество бога, да и в самого бога, что одно уже обрекает человека на вечные мучения и тем самым делает невозможной столь желанную встречу с детьми по ту сторону гроба.

Поскольку абсолютное большинство человечества обречено на вечные мучения и лишь незначительная часть людей может быть удостоена вечного блаженства, возможны три, так сказать, варианта радостного будущего. Первый, наиболее вероятный, вариант: все родные и близкие окажутся вместе в аду, и тут уж не до радости, тем более что они, как утверждают богословы, не смогут видеть друг друга. Второй, менее вероятный, вариант: некоторые родные и близкие окажутся в раю, а остальные — в аду. И наконец, третий, совсем маловероятный, вариант: все родные и близкие действительно очутятся в божественной обители. Но и тут уместен вопрос: как смогут праведники восхвалять бога, когда большинство людей будет по его воле претерпевать вечные мучения, тем более если родные и близкие этих праведников окажутся в аду? И все это произойдет только потому, что кто-то не поверил в того или иного бога или поверил, но не так горячо, как надо.

Явная негуманность таких перспектив заставляет современных богословов искать для них «смягчающие обстоятельства». Так, в одной из проповедей сказано: «Все умершие будут воскрешены силой Божией в последний день и восстанут из гроба в преображенной плоти, светлой, новой, прославленной, духовной, такой плоти, которая хотя по существу своему будет та же плоть, что и была в земной жизни, но по своим свойствам будет отличаться от прежней плоти, и это отличие выразится в том,

что новому телу не нужны будут ни пища, ни питие, ни одежда, ни кров, ни сон, ни отдых, оно не будет подлежать тлению, станет вечно нетленным, и смерть уже не будет иметь власти над таким телом, ибо оно станет неумирающим, бессмертным, духовным»[58].

Особо отметив, что с воскресением произойдет воссоединение души и тела, проповедник продолжает: «Воскресение умерших будет одновременным, всеобщим и мгновенным. В мгновение ока на земле не останется ни одного мертвого, как бы давно он ни умер и каким бы образом ни окончилась его жизнь. Тела живые в момент всеобщего воскресения той же Всемогущей Силой Божией будут изменены и станут точно такими же одухотворенными и нетленными, какими станут и тела всех умерших. Они не будут ощущать ни усталости, ни боли, ни немощей, ни болезней, но неисчерпаемая полнота всех жизненных сил будет обладать в них неистощимой энергией, вследствие чего наше тело сделается легким и тонким, способным мгновенно перемещаться на большие расстояния. Тогда станет невозможным делание греха, а следовательно, прекратится и вековечная борьба со злом в человеке»[59].

Голословные заявления не могут сегодня удовлетворить людей, все настоятельнее требующих соответствующих доказательств. У богословов же, понятно, нет иных доводов, кроме богословских. Доказывается, например, что «духовная связь со Христом, устанавливающаяся при крещении, дополняется физической в Евхаристии», т. е. в христианском таинстве причащения хлебом и вином, когда верующий якобы запасает «спасительное и совершенно реальное, физическое начало нетления»[60]. Да, хлеб или вино — «совершенно реальное, физическое» вещество, но это еще не доказывает существования в нем «начала нетления». Следовательно, все доказательство — это апелляция к нерассуждающей вере.

Многие богословские построения содержат в себе явные противоречия. Рассмотрим, к примеру, одно утверждение (которое, по существу, делает излишними христианские рассуждения о воскрешении мертвых): «Несомненно, что для людей, не имевших евхаристического общения с Господом, воля Божия будет единственным фактором их воскресения, равно как и их дальнейшей участи»[61]. Из этого можно заключить, что все люди, в том числе и не знавшие причащения, будут воскрешены из мертвых. Следовательно, это таинство лишь желательно, а рассуждения

насчет обязательности евхаристии не имеют значения. Иначе говоря, если в прежние времена непричастившиеся объявлялись заведомо обреченными на вечные мучения, то теперь (хотя о возрождении оригеновского учения, судя по всему, говорить не приходится) их участь все-таки уже не рисуется одной черной краской, а делается многозначительная ссылка на «волю божию». Но если непричащавшиеся могут воскреснуть из мертвых и им не закрыт даже доступ в рай, но христианская религия становится чем-то необязательным и даже излишним, с чем, однако, ее проповедники не желают соглашаться, продолжая повторять старые и изобретать новые доводы.

Извека церковь учила, что «на земле человек никогда не узнает полной истины, не увидит совершенной красоты, не достигнет высочайшего нравственного совершенства и полного блаженства». Так стоит ли совершенствоваться? Оказывается, все-таки стоит: «Чтобы усовершенствование и искание его имели смысл, необходимо, чтобы существовала надежда, что они увенчаются успехом». А есть ли надежды на успех? Да, но только в том случае, если мы признаем бессмертие души»[62]. Вот и все доказательство! Словом, «вы нам веру — мы вам надежду». Чаще же всего доводы звучат как заклинание, например такое: «Сам собой человек никак не может освободиться от рабства греха и смерти... У человека нет ни должной силы, ни средства, ни способности для освобождения из этого рабства»[63].

Итак, говоря о личном бессмертии, религия апеллирует к «живой вере», т. е. такой вере, когда человек верит в чудо, в абсурд, верит вопреки всему и вся. Но быть или не быть бессмертной душе человеческой — целиком зависит от божьего благоволения. Надо только верить в свою удачу, памятуя, как везло и отпетым грешникам вроде того разбойника, которого распинали вместе с Христом. А он вдруг обратился к Иисусу: «Помяни меня, Господи, во Царствии Своем!». И «одно доброе слово спасло его. Христос сказал ему: Ныне же будешь со Мною в раю. Вся твоя греховная жизнь отныне очищена, и ты достоин со Мной первым войти в Вечную Жизнь»[64].

Такая вера — от бессилия, того бессилия, которое человек осознал в себе еще тысячи лет назад[65]. Она есть прямое следствие неверия в человека, в его способность радикально продлить жизнь, стать практически бессмертным.

РАЗДЕЛ III. ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ В ИСТОРИИ СВОБОДОМЫСЛИЯ И МАТЕРИАЛИЗМА

Глава 6

ВОЛЬНОДУМСТВО О ЛИЧНОМ БЕССМЕРТИИ

Стало уже предрассудком убеждение в том, что на всем протяжении в прошлом существования религии не было и не могло быть вольнодумцев и безбожников. Распространение этого предрассудка отнюдь не было случайным.

Во-первых, его насаждению всячески содействовали приверженцы религии, религиозные фанатики, и в частности тем, что варварски подавляли любые проявления вольнодумного инакомыслия, тщательно уничтожали какие бы то ни было его следы. Совершенно прав был М. Э. Матье, когда он, изложив и проанализировав ряд письменных памятников, которые, по его словам, «донесли до нас через тысячелетия сведения о существовавших некогда в долине Нила проблесках свободомыслия», писал далее: «Разумеется, многое до нас вообще не дошло, и не только потому, что случайно не сохранились соответствующие рукописи, а главным образом вследствие той нетерпимости, с которой встречались подобные взгляды со стороны жречества и высшей знати»[1]. Но почему же в таком случае только «проблески свободомыслия»?

Во-вторых, абсолютное большинство этих письменных свидетельств стало известно сравнительно недавно, а без них, действительно, все говорило, казалось, о безраздельном господстве религии в сознании людей. То же, что все-таки было известно, явно недооценивалось, получало неверное толкование.

В-третьих, у многих приверженцев диалектического материализма, выступавших против религии (и в данном случае это, возможно, самое главное), сложилось впечатление, будто в силу объективности и всеобщности факторов, обусловивших существование религиозного периода в человеческой истории, все люди должны были иметь рели-

гиозное сознание, а если и встречались какие-то исключения, то лишь как «проблески», причем уже на довольно позднем этапе развития рабовладельческой формации.

Разумеется, такое впечатление складывалось не у всех. Так, Ю. П. Францев, завершая свое фундаментальное исследование, утверждал: «В истории человечества никогда не было абсолютно беспросветного господства религии»[2]. Однако этому исключительно важному выводу автора противоречили некоторые конкретные его положения. Указав, например, на коренные перемены, происходившие в социальной и идеологической сферах жизни древнеегипетского общества на протяжении III тысячелетия до н. э., он высказал следующее: «В этот период передовая общественная мысль начинает критически относиться к представлениям об исконной и якобы неискоренимой власти знати и к традиционным религиозным верованиям, освещавшим власть этой знати. К этому времени относится зарождение философской материалистической мысли в истории человечества»[3]. При этом «одинокими островками» названы такие памятники древней культуры, как «Песнь арфиста» и «Беседа разочарованного со своим духом», о которых речь пойдет ниже. С еще большей определенностью о том же предмете Францев говорит в другой своей работе: «Знание в истории вступило в открытый конфликт с верой»[4]. Отсюда можно сделать однозначный вывод, что ранее знание не конфликтовало с верой и она безраздельно господствовала в человеческом сознании.

Подобную же непоследовательность демонстрируют и другие ученые. Так, М. И. Шахнович, рассматривая некоторые письменные памятники ацтекской культуры, замечает: «У ацтеков зарождалось недоверие к мифам о потустороннем мире, возникали споры о существовании жизни после смерти», а обращаясь к истории стран Ближнего Востока пишет: «В странах Двуречья очень рано возникли сомнения в существовании божественного провидения»[5]. И снова напрашивается вывод, что было время, когда никакого недоверия к мифам и споров о посмертном существовании, а также сомнений относительно божественного промысла быть не могло.

Дает повод для сомнений и М. М. Григорьян, даже утверждая: «Атеизм — постоянная альтернатива религии, корни которой далеко уходят в глубь истории общества»[6]. Ведь отсюда можно сделать вывод, что атеизм, будучи постоянной альтернативой религии, должен иметь такие же

глубокие корни, как и сама религия. Но слово «атеизм» означает отрицание бога, т. е. атеизм — это альтернатива религии лишь в ее политеистической и монотеистической форме. Что же в таком случае представляют собой корни атеизма и как глубоко уходят они? И всегда ли существовала альтернатива религии?

Этот сложный вопрос требует специального исследования, поэтому придется ограничиться лишь несколькими соображениями. Прежде всего, как отмечает Ю. И. Семенов, «вся практическая деятельность человека может быть разделена на два вида: на деятельность, результаты которой зависят... от самого человека,— свободную практическую деятельность — и на деятельность, результат которой опосредован не поддающейся контролю человека игрой случайностей,— несвободную, зависимую практическую деятельность... Именно это раздвоение при огромном преобладании — сферы зависимой, несвободной деятельности над сферой свободной с неизбежностью вызвало к жизни религию»[7]. И как представляется человеку, эта сила предопределяет все его успехи и неудачи, болезни и здоровье, раннюю смерть или счастливое долголетие, а также и то, будет ли он признан достойным райского блаженства или ему будут уготованы вечные адские муки. И следовательно, там, «где вера в такую силу отсутствует, там нет религии»[8].

Здесь опять-таки можно спросить: а мог ли существовать такой человек, над которым не господствовала бы эта сила и который поэтому не был религиозным? Трудно представить такое. Выходит, некогда религия господствовала безраздельно? Однако хорошо известно, что, например, в античные времена неверующих было немало. В самом деле, если свободная деятельность была возможна, то возможна была и независимо мыслящая личность. «Не так уж мало,— считает Г. Г. Громов,— знали наши далекие предки, и чем глубже и внимательнее мы изучаем историю первобытной культуры, тем больше убеждаемся в этом». Подчеркнув далее, что ни количественно, ни качественно эти знания не могут идти ни в какое сравнение с научными, он вместе с тем предостерегает: «Однако и излишне пренебрежительное отношение к системе знаний человечества в прошлом явно неоправданно». При этом «знаниям уделяется мало внимания, а вот системе „пустоцвета“ на древе познания — непомерно много». Между

тем «когда мы сопоставим именно такое развернутое представление о размерах необходимых человеку положительных знаний с теми магическими действиями, которые порой совершались ради «умножения урожая», то вера в духов растений окажется столь мизерной, а «общение» с ними столь несущественным в реальной жизни, что станет понятным, почему люди не так уж сильно интересовались различными построениями чисто религиозного порядка»[9].

Таким образом, можно утверждать, что неверующие должны были существовать всегда, причем существовать отнюдь не в единственном числе. При таком подходе к делу совсем в ином свете предстанут многие тексты, в частности библейские. В книге псалмов, например, содержится выпад против безбожников: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога». Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро. Господь с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога. Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного. Неужели не вразумятся все, делающие беззаконие, съедающие народ мой, как едят хлеб, и не призывающие Господа?» (Кн. псалм. 13: 1—4). Следовательно, речь идет (даже принимая во внимание весьма возможные преувеличения религиозной интерпретации происходящего) о довольно массовом явлении, ибо иначе оно вряд ли стало бы предметом такого осуждения.

Еще более яркое свидетельство сравнительно широкой распространенности альтернативных религии взглядов и настроений — текст из апокрифической книги Еноха, в которой, в частности, рисуется образ древнееврейского Прометея: «Азазель научил людей делать мечи, ножи, научил их разным искусствам, объяснил течение звезд и луны. И наступило великое безбожие и разврат на земле. И искривились все пути человеческие»[10]. Весьма показательны здесь причины безбожия — расширение сферы свободной практической деятельности людей.

Показателен и факт систематического ограбления египетских пирамид, которое заведомо не могли осуществлять одиночки, да еще находившиеся во власти религиозных запретов. Так, в комментарии И. Стучевского к статье Ю. Тыссовского «Тайна древних пирамид», в частности, говорится: «...древние египтяне грабили своих мерт-

вецов. Сохранилось множество юридических папирусов конца эпохи Нового царства, рассказывающих о судебных процессах над осквернителями гробниц. Судя по показаниям обвиняемых и свидетелей, грабили все — от жрецов и высших начальников до рабов»[11]. Дело это было поставлено широко и с перспективой: строители, например, нередко загодя снимали планы с пирамид, которые они строили, и т. п.

Столь непочтительное отношение к святыням, а возможно, и открытое безбожие существовало и в других регионах тогдашнего мира, в частности в Двуречье. По поводу одного из документов Куюнджикского (Ниневийского) архива, относящегося, по-видимому, ко второй половине XII в. до н. э., И. М. Дьяконов пишет: «Более вероятным кажется нам, что документ, действительно, представляет собой перечень лиц, „не боящихся бога"— вероятно, препровождаемых для наказания». В чем заключалась их конкретная вина, не ясно, но, «во всяком случае, если документ прочитан правильно, то некогда живший и умерший подданный ассирийского царя Аттахар и его товарищи имеют право считаться одними из первых мучеников вольнодумства»[12].

Свободные от религиозного влияния взгляды и настроения преобладать не могли, но, несомненно, были весьма распространены. И хотя приведенные факты имели место на сравнительно позднем этапе общественного развития, немало их было и на более раннем этапе. Интересную подборку таких свидетельств приводит в своей книге К. К. Платонов[13]. Он отмечает, что «даже в относительно недавнее время этнографы считали, что им удавалось находить отдельные племена (а может быть, только отдельные группы людей), у которых не было никаких следов религиозных культов»[14]. По свидетельству, например, Ч. Дарвина, изучавшего во время своего путешествия на «Бигле» быт и нравы аборигенов Огненной Земли, у них не удалось обнаружить никаких следов веры в какое-либо божество, а также религиозных обрядов. А, как полагают, у тасманийцев если и были религиозные представления, то они еще не сложились в определенные формы, и потому в их языке не обнаружено никаких религиозно-мистических понятий.

По сведениям Н. Н. Миклухо-Маклая, папуасы воспринимали смерть человека как естественный факт и не объясняли его действием мистических сил. Особое внимание

привлекают к себе свидетельства нерелигиозности группы племен Кубу, живущих в болотистых лесах юго-восточной Суматры. Как явствует из диалога одного из зарубежных ученых и туземца, последний довольно четко различал знание и незнание тех или иных явлений, причем незнание представлялось ему столь же естественным, как и знание, и не вызывало у него представлений о высших сверхъестественных силах даже при объяснении явления смерти. В начале прошлого века вождя Финоу на островах Тонга жрецы считали безбожником, поскольку он не верил их рассказам о богах и уклонялся от выполнения соответствующих религиозных обрядов. В 1819 г. свободомыслие гавайского короля Камехамеха II проявилось в решении отменить все существующие табу, прекратить жертвоприношения, ликвидировать святилища и идолов.

И эти, и другие подобные примеры требуют проверки и перепроверки, но уже теперь трудно не согласиться с выводами К. К. Платонова. «Можно сомневаться,— полагает он,— в наличии в исторические времена племен без религии. Можно считать, что обнаруженные впоследствии элементы религии у племен, у которых Дарвин, Фольц и другие их не находили, являются не более поздними наслоениями, а ранее не замеченными особенностями этих племен. Но нельзя сомневаться, что у тех конкретных людей, которых изучали указанные исследователи, религиозных верований не было». Следовательно, «если не у целых племен, то хотя бы у отдельных людей не было никаких религиозных представлений». По его мнению, «психологические корни вторичного безбожия, или, что одно и то же, свободомыслия, так же, как и близкого к нему атеизма или воинствующего безбожия, заложены в чувстве сомнения»[15]. А для такого чувства у людей всегда было достаточно оснований.

Таким образом, можно предполагать, что на протяжении всего религиозного периода человеческой истории существовала объективно и субъективно обусловленная альтернатива религиозному умонастроению, хотя из-за отсутствия авторитетных письменных свидетельств это предположение пока нельзя всесторонне обосновать. И вряд ли правомерно говорить лишь о неких «проблесках», «отдельных островках» свободомыслия, скорее, речь должна идти только о том, что у нас мало свидетельств его былого распространения.

Обратимся к знаменитому тексту древнеегипетского папируса «Песнь арфиста», написанного в XXII—XXI вв. до н. э. В нем, в частности, говорится:

> Строившие гробницы — их мест больше нет, что же случилось с ними? Слыхал я слова Имхотепа и Хардедефа, [знаменитых древних мудрецов], изречения которых у всех на устах.— А что же теперь с их местами [т. е. с гробницами]? Разрушены их стены, и мест этих нет, как не бывало. Никто не приходит оттуда, чтобы рассказать — что же с ними, чтобы рассказать о их пребывании, чтобы ободрить наши сердца, пока вы не отправитесь в то место, куда они ушли! Возвеселись же, да забудет твое сердце, что и тебя прославят [т. е. что и ты умрешь], следуй сердцу твоему, пока ты жив, возложи мирру на свою голову, оденься в тонкие ткани, умащайся прекрасными настоящими мазями богов, умножай еще более свои наслаждения, не давай своему сердцу огорчаться, следуй желанию его и благу твоему, совершай свои дела на земле согласно велению твоего сердца и не печалься, пока не наступит день плача по тебе,— не слушает жалоб тот, чье сердце не бьется, и плач не вернет никого из могилы. Итак, празднуй, радостный день и не печалься, ибо никто не уносит добра своего с собою, и никто из тех, кто ушел туда, еще не вернулся обратно![16]

Ценность этого древнейшего документа несомненна. Однако трудно согласиться с М. Э. Матье, утверждавшим, что «его автор явно выражает свое неверие в загробное существование, т. е. отрицает основу египетской религии»[17]. Словом, предстает чуть ли не законченным атеистом.

Столь же трудно согласиться и с Ю. П. Францевым, считающим, что «„Песнь арфиста“ направлена против веры в загробное царство — центрального догмата египетской религии — на том основании, что он противоречит непосредственным знаниям»[18]. Он подчеркивает эту мысль неоднократно, а в итоге делает вывод: «Огромное значение „Песни арфиста“ в истории человеческой мысли состоит именно в том, что в этом произведении впервые с большой прямотой и логической силой провозглашается: для ознакомления с загробным царством отсутствуют всякие источники, опирающиеся на опыт, на чувства и разум. Знания говорят против веры в загробное царство»[19]. Однако такая оценка не представляется убедительной. Точнее говоря, особое возражение вызывают заключительные ее слова. Действительно, подчеркивая, что достоверных знаний о загробном царстве нет, и не противопоставив вере в посмертное бытие человека никаких достоверных зна-

ний, ни о каком неверии, ни о каком атеизме, тем более последовательном, нельзя вести и речи. Можно говорить лишь о проявлении свободомыслия в форме скептицизма со свойственными ему непоследовательностью и ограниченностью.

Призывы возвеселиться, чтобы забыться и не огорчаться от мысли о неизбежности смерти, следовать велениям сердца и т. п. отнюдь не были чем-то исключительным. Такие умонастроения были широко распространены в древнем мире и хорошо известны, например, по шумерскому эпосу и Библии. Вместе с тем в «Песне арфиста» хотя и не утверждается, но и не исключается возможность загробной жизни. В случае категорического отрицания того или другого вряд ли бы это произведение дошло до нас.

В этом древнейшем произведении уже звучит мысль, ставшая затем основой свободомыслия, а потом и атеизма,— мысль, что свершение добрых деяний — несравненно более надежный способ обессмертить свое имя, чем возведение грандиозных гробниц. Правда, эта идея не нашла здесь категорического выражения, но со временем она становилась все более осознанным мотивом благородного и самоотверженного служения людям.

В качестве еще одной знаменательной вехи в истории развития этой высокой идеи можно привести папирус Честер-Бити, датируемый концом XV в. до н. э., в котором с гораздо большей силой, чем в «Песни арфиста», было подчеркнуто непреходящее значение труда авторов литературных произведений и их переписчиков:

> Они не делают себе пирамид из латуни и могильных плит из железа. Они не оставляют наследников, детей, которые [должны] произносить их имя. Они создают наследников себе в писаниях, в книгах поучений, созданных ими. Они делают себя жрецами — чтецами свитка папируса, а письменный прибор сыном любящим [т. е. совершающим поминание по ним]. Книга поучений — их пирамиды, а перо из тростника — их дети, поверхность камня — жена. От мала до велика [читатели] делают его детьми, а писец — их глава. Служители [заупокойные] их духа ушли, их могильные плиты покрылись грязью, их помещения забыты. Произносятся их имена ради их книг, созданных ими, потому что были они благими и память о нем [них] сотворена им навеки. Стань писцом, вложи это в сердце твое, станет имя твое подобно этому. Более полезна книга, чем могильная плита высеченная [т. е. с высеченной на ней надписью], чем часовня установленная.

Эти часовни и пирамиды делаются ради произнесения их имени. Поистине полезней имя на устах людей, [чем] на кладбище. Человек исчезает, и тело его превращается в грязь. Вся родня его приходит во прах, но писания дают вспомнить его в устах читающего. Более полезна книга, чем дом строящего, чем часовня на Западе, [т. е. на кладбище]. Лучше она, чем дворец построенный, чем памятный камень в храме. Они ушли, их имена забыты. Писания заставили помнить их [20].

Этот замечательный фрагмент не нуждается ни в каких комментариях. Отметим лишь, что, приведя его, Ю. П. Францев делает следующее замечание: «Историческая ограниченность мировоззрения эпохи рабовладельческого общества сказалась в том, что поучение видит бессмертие только в писаниях и не видит его в делах, в общественной деятельности на благо народа»[21]. Такое развитие этой идеи стало достижением грядущих исторических эпох.

Можно было бы сослаться и на другие древние источники (даже на древнеегипетскую «Книгу мертвых»[22]), в которых высказывается та же идея, что свидетельствует о ее широком распространении в умах людей той далекой эпохи. Но мы обратимся к другому древнейшему папирусу, написанному около четырех тысяч лет тому назад,— к знаменитой «Беседе разочарованного со своим духом». Датируют этот папирус по-разному, с перепадом в несколько столетий. «Перемещение дат, и порой весьма значительное,— отмечает А. Снисаренко,— норма в древней истории. И это лишний раз подчеркивает несовершенство наших знаний о юности человечества. Что такое 200 или 500 лет?! Мы довольно свободно оперируем такими числами и считаем, что это вполне естественно»[23]. Ряд исследователей относит создание «Беседы» ко времени создания «Песни арфиста», т. е. к первым столетиям III тыс. до н. э.

В этом замечательном письменном памятнике древнего Египта человек, разочаровавшийся в жизни и призывающий преждевременную смерть, ведет своеобразный диалог со своим духом [24]:

О дух мой, безумно удерживать удрученного жизнью, поведи меня к смерти прежде, чем она пришла ко мне. Услади мне Запад [т. е. загробный мир]. Разве это плохо? Опрокинута жизнь и падают [даже] деревья. Преступи же через грех!.. То, что мне сказал мой дух: «Разве ты не человек? Разве [жизнь преждевременна] и беспокоишься

[о погребении] как владелец богатств?». Говорю я: «Я не пойду, пока то не преодолено [т. е. не преодолены трудности, связанные с отказом духа]. Если же мой дух меня послушает... и его сердце согласится со мной, то он будет счастлив: я дал бы ему достигнуть Запада... подобно тому, кто находится в своей пирамиде, у кого стоят близкие у его гроба... Склонись же дух мой, брат мой, и будь моим ближним, приносящим жертвы и стоящим у гробницы в день погребения и приготовляющим погребальное ложе!

Отверз ко мне мой дух свои уста и ответил на то, что я сказал: «Если вспомнишь ты о погребении — это горе, это вызывание слез, это огорчение людей. Это изгнание человека из его дома, удаление его на высоту! Не выйдешь ты больше наружу, чтобы увидеть солнце! Строившие же из гранита, воздвигавшие в пирамиде залу, прекрасную искусной работой,— когда строители стали богатыми [т. е. умерли] — жертвенники их пусты, как и у бедняков, умерших на дамбе без близких: река взяла их конец, так же, как и солнце, и с ним беседуют прибрежные рыбы. Послушай меня, ведь хорошо слушаться человеку! Проводи веселый день, забудь печаль!..». Я отверз мои уста к моему духу и ответил на то, что он сказал: «Вот, имя мое смрадно из-за тебя более, чем запах птичьего помета в летний день, когда солнце пылает».

Затем сетования на свою ничтожность сменяются сетованиями на свое одиночество среди корыстных и злых людей:

Кому я буду говорить сегодня? Сердца жестки, и каждый человек отнимает вещи своего брата.

[Кому я буду говорить сегодня?] Кротость погибла, а насилие вселилось в сердца людей.

Кому я буду говорить сегодня? Человек со спокойным лицом — это зло, а добро заброшено повсюду.

Кому я буду говорить сегодня? Когда обидит кто-нибудь человека своими злыми делами, то все смеются его злодеяниям.

Кому я буду говорить сегодня? Грабят, и каждый человек отнимает у своего ближнего.

Кому я буду говорить сегодня? Злодей это тот, кому доверяют, а брат, с которым живут, стал врагом.

Кому я буду говорить сегодня? Не помнят о вчерашнем, не делают ничего сделавшему некогда [добро].

Кому я буду говорить сегодня? Братья злы, считают врагом, несмотря на свидетельство сердца.

Кому я буду говорить сегодня? Лица скрыты, каждый человек таит от своих братьев.

Кому я буду говорить сегодня? Сердца черствы, и человек, на которого хотят опереться, бессердечен.

Кому я буду говорить сегодня? Нет праведных, и земля предоставлена творящим беззаконие.

Кому я буду говорить сегодня? Нет верного человека, считают [каждого] незнакомым тому, кто его знал раньше.

Кому я буду говорить сегодня? Нет довольных. Кто-нибудь идет с ним — его нет.

Кому я буду говорить сегодня? Я нагружен скорбью, и не достает верного человека.

Кому я буду говорить сегодня? Грех поражает землю, и нет ему конца.

А далее следует настоящий гимн смерти:

Смерть стоит передо мной сегодня подобно выздоровлению, подобно выходу после болезни.

Смерть стоит передо мной сегодня подобно аромату мирры, подобно сидению под навесом в ветреный день.

Смерть стоит передо мной сегодня подобно аромату лотоса, подобно сидению на берегу опьянения.

Смерть стоит передо мной сегоня подобно удалению бури, подобно возвращению человека из похода к своему дому.

...Смерть стоит передо мной сегодня подобно тому, как желает человек увидеть свой дом после того, как он провел многие годы в заключении.

Ибо тот, кто там [в загробном мире],— он подобен богу живому, поражающему за грехи содеявших их.

И в заключение сказано:

То, что мне сказал мой дух:
«Оставь жалобы, родной мой, брат мой! Да падешь ты на огонь, да достигнешь ты [загробной] жизни, подобно тому, как ты сказал! Хочешь — я останусь здесь после того, как ты откажешься от Запада, а хочешь — ты достигнешь Запада, и когда твое тело предадут земле, то и я опущусь после того, как ты упокоишься. Да будет одно место!»

Таково основное содержание этого удивительного памятника древнеегипетской литературы. Его автору удалось нарисовать яркую картину исторической трагедии утраты людьми смысла жизни, когда смерть уже не пугает, а, скорее, представляется благом.

Те же мотивы отчаяния и скепсиса звучат и в древневавилонском памятнике «Диалог господина и раба о смысле жизни»[25], относящемся к концу II тыс. до н. э. Он полон своеобразных антиномий: все оказывается и имеющим смысл, и не имеющим его. Так, по словам раба, царь может одарить сокровищами, но может и погубить; пиршество приносит радость и веселье сердца, но «голод и еда, жажда и питье — доставляют страдание челевеку»; одинаково благим и злым будет желание господина поки-

нуть город ради вольной жизни в степи, или построить дом, или поднять восстание; все едино — возражать обвинителю или нет; женщина — это забвение, но «женщина — это ловушка охотника, глубокая яма и ров, женщина — это острый железный кинжал, который перерезает горло человека».

И далее «Диалог» звучит так:

Раб, будь готов к моим услугам!
Да, господин мой, да.
Позаботься, приготовь мне воду для моих рук, дай мне ее, я хочу принести жертву богу моему.
Принеси, господин мой, принеси. У человека, который приносит жертву своему богу, радостное сердце; заем за займом он делает.
О раб, я жертву богу моему не хочу принести.
Не приноси, господин мой, не приноси. Разве ты думаешь, что научишь бога ходить за тобою подобно собаке или повелением запроса [т. е. магией], или не запросом [т. е. молитвой], или же исполнением того, что он у тебя попросит.

Раб готов оправдать любое деяние или недеяние своего господина:

Раб, будь готов к моим услугам.
Да, господин мой, да.
Продовольствие нашей стране я хочу дать.
Так дай, господин мой, дай. У человека, который дает продовольствие своей стране, зерно его — доход его и прибыль его огромна.
О раб, давать продовольствие стране я не хочу.
Не давай, господин мой, не давай. Давание в долг подобно любви, а прибыль подобна рождению сына. Прибыль с твоего зерна они возьмут у тебя и тебя же будут проклинать. Они съедят твое зерно и тебя же погубят.

А вот и прямо о смерти и бессмертии:

Раб, будь готов к услугам.
Да, господин мой, да.
Благодеяние моей стране я хочу сделать.
Так сделай, господин мой, сделай. Человек, который оказывает благодеяние своей стране, найдет благодеяние себе в чаше [вероятно, хранилище судеб человека] Мардука [главного бога Вавилона].
О раб, благодеяние стране моей я не хочу оказать.
Не оказывай, господин мой, не оказывай. Поднимись на холмы разрушенных городов! Пройдись по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и после: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?

Заключительная часть памятника также заслуживает того, чтобы быть приведенной полностью:

Раб, будь готов к моим услугам.
Да, господин мой, да.
Теперь, что же хорошо?
Сломать шею мою и шею твою и кинуть в реку. Это хорошо. Кто столь высок, чтобы взойти на него, и кто столь велик, чтобы наполнить землю?
О раб, я хочу тебя убить и заставить тебя идти предо мною.
Воистину только три дня будет жить господин мой после меня.

Далеко не все в этом произведении до конца понятно. Но ясно, что в нем нашло отражение свободомыслие, которое вряд ли было уделом разрозненных одиночек. Вместе с тем подобные антиномии равным образом могут быть истолкованы как в пользу безверия, так и в пользу веры в потустороннее личное бессмертие.

Рассмотренные литературные памятники при определенном стечении обстоятельств вполне могли разделить участь «Екклезиаста» — совершенно инородного явления в составе «священного писания» иудеев и христиан. В нем, на наш взгляд, также явно проявляется настроение свободомыслия, лишь слегка смягченного и препарированного в духе религиозной догматики, что и дает достаточное основание рассмотреть этот памятник древней культуры именно в данном месте.

Авторство книги Проповедника, или, по-гречески, Екклезиаста (древнееврейское «когелет» означает «проповедница»), церковная традиция приписывает царю Соломону (сыну царя Давида), правившему Иудейско-Израильским царством в X в. до н. э. Наука же датирует ее III в. до н. э. По поводу включения этой книги в библейский канон в свое время шли горячие споры, вызванные явным ее вольнодумством. Иудейские законоучители объявили ее канонической только в начале II в. уже нашей эры, а в христианский канон она была включена и того позже — в V в., причем лишь после соответствующей «доработки». И надо признать, что Библия очень много потеряла бы в популярности, если бы богословам не удалось ассимилировать книгу Екклезиаста.

Лейтмотив книги, как раз и обеспечивший ее признание церковниками,— провозглашение бессмысленности земной жизни, звучащее уже в самых первых стихах: «Суета сует, сказал Екклезиаст, суета сует, — все суета!

Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки» (Еккл. 1: 2—4). И здесь, и дальше нет и намека на то, что земная жизнь нужна как подготовка к загробной.

В поразительном созвучии с другими древними памятниками Екклезиаст утверждает: «Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (Еккл. 1: 11). И чуть ниже опять в том же духе: «Мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто, и увы! мудрый умирает наравне с глупым. И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа! И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. И кто знает: мудрый ли будет он, или глупый?» (Еккл. 2: 16—19).

Этот мотив, как уже было показано, настойчиво повторяется и в современной религиозной проповеди как одно из важнейших доказательств бессмысленности земной жизни и довод в пользу веры в посмертное воздаяние.

Однако более убедительно в Екклезиасте как раз звучат контрдоводы: «Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и [злому], чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим» (Еккл. 9:2—3).

В свете сказанного звучат совершенно неубедительно и нелогично, опять-таки в духе позднейшей вставки, заключительные стихи: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека; ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно или худо» (Еккл. 12: 13—14). Действительно, согласно Проповеднику, и следование заповедям, и нарушение их ведет к одному финалу.

Еще разительнее звучат следующие его слова: «Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет

им воздаяния, потому что и память о них предана забвению» (Еккл. 9: 4—5). А еще раньше им же было сказано: «Если бы какой человек родил сто детей, и прожил многие годы, и еще умножились дни жизни его, но душа его не наслаждалась бы добром и не было бы ему и погребения, то я сказал бы: выкидыш счастливее его, потому что он напрасно пришел и отошел во тьму, и его имя покрыто мраком. Он даже не видал... солнца: ему покойнее, нежели тому. А тот, хотя бы прожил две тысячи лет и не наслаждался добром, не все ли пойдет в одно место?» (Еккл. 6: 3—6). И день смерти лучше дня рождения (Еккл. 7: 1).

Все это говорит само за себя. Отметим лишь примечательный факт, что любой срок жизни — пусть и две тысячи лет — древние считали малым.

Разительным диссонансом с позднейшими богословскими трактовками человека в том же духе вольнодумства звучит следующее утверждение Проповедника: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха, и все возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю? (Еккл. 3: 19—21). Напомним, что в противоположность высказанному здесь сомнению относительно дальнейшей судьбы человеческого духа 7-й стих заключительной главы этой же книги отвечает на данный вопрос совершенно однозначно, лишний раз подтверждая обоснованность предположения о наличии в последнем случае позднейшей вставки.

В очевидном соответствии с «Беседой разочарованного» Екклезиаст также призывает (причем столь же неуверенно по сравнению с другими мотивами) к радостям реальной жизни: «И похвалил я веселье; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться: это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые дал ему Бог под солнцем» (Еккл. 8: 15); «Так иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим. Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудевает елей на голове твоей. Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои;

потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9: 7—10).

И снова явным диссонансом с учением о загробном воздеянии звучат подобные наставления, еще и еще раз подчеркивая, что таких верований в античную эпоху не было, т. е. хотя существование бога и признается, но он еще не рассматривается как гарант личного бессмертия.

Есть немало и других параллелей с египетскими и вавилонскими источниками. Как и в «Беседе разочарованного», здесь звучит тема сострадания: «И обратился я, и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их — сила, а утешителя у них нет» (Еккл. 4: 1). И еще один разительный пример: «Не предавайся греху, и не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время?» (Еккл. 7: 17). Именно так увещевал дух удрученного жизнью. И это вряд ли простые совпадения. А вот перекличка с «Диалогом...»: «...и нашел я, что горче смерти женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы» (Еккл. 7: 26).

Такие аналогии вряд ли можно считать прямым, а тем более буквальным заимствованием, но связь здесь более чем вероятна.

И наконец, процитируем еще один афоризм: «Человек не властен над духом, чтобы удержать дух, и нет власти у него над днем смерти, и нет избавления в этой борьбе...» (Еккл. 8: 8). Такие вот речения и составили славу Екклезиаста, и стали жизненным credo слишком многих людей. Поэтическая сила Проповедника лишала сил и воли его бесчисленных читателей и почитателей.

Глава 7

МАТЕРИАЛИСТЫ АНТИЧНОГО МИРА О СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ ЧЕЛОВЕКА

Тема бессмертия человека, будучи общечеловеческой и вечной, заняла свое место и в материалистическом мировоззрении. Материализм, всегда стремившийся понять мир без каких-либо субъективистских в него привнесений,

с таких позиций развивал и данную тему. Однако материалисты античности исповедовали не столько стихийную диалектику, сколько механицизм, особенно в форме атомизма, что и определило недооценку ими способности человеческого сознания активно воздействовать на общественное бытие. Именно поэтому многие вопросы жизни и смерти человека стали монополией представителей религии и идеализма.

Идеалистическая система доказательств посмертного существования личности включает в себя немало и рациональных доводов. В качестве примера можно сослаться на рассуждения из диалога Платона (427—347 до н. э.) «Федон», приписываемые Сократу (ок. 470—399 до н. э.).

Когда Сократ назвал смерть «отрешением души от тела»[1], другой участник диалога — Кебет — на это возражает: «То, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот же самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и уже нигде не существует больше». Вот «если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол... это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои — истина. Но что душа умершего продолжает жить и обладает известною силой и способностью мыслить — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений»[2].

Сократ берется доказать, что бессмертные души существуют в аиде. Вначале он добивается от Кебета признания того, что там, где существуют две противоположности, одна возникает из другой. В качестве иллюстрации Сократ берет такие противоположности, как прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое, указывая, например, на то, что большее возникает из меньшего и наоборот. Затем он утверждает, что между двумя противоположностями существуют и два противоположных перехода, например от большего к меньшему — убывание, от меньшего к большему — рост.

Сократ подводит своего оппонента к выводу, что, подобно тому как сон противоположен бодрствованию и переходы между ними суть пробуждение и засыпание, противоположностью жизни является смерть, а переходом

между ними — умирание и оживление. Поскольку же природа не должна хромать на одну ногу, умирание надо дополнить оживанием. И Сократ заключает: «Поистине существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших, и добрые между ними испытывают лучшую долю, а дурные — худшую»[3].

Сократ верит в переселение душ. «Ну вот, например,— говорит он,— кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, войдут, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных... а те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, присоединятся к волкам, ястребам или коршунам»[4]. Совсем иная участь, по его мнению, ожидает философов, которые еще при жизни стремятся к освобождению души от бремени тела. Поэтому «в род богов не позволено войти никому, кто не был философом и не очистился до конца,— никому, кто не стремился к познанию»[5]. Так, применяя чисто формально-логические приемы при анализе диалектических противоположностей, Сократу удается убедить оппонента в истинности своего исходного утверждения.

Столь же несостоятельными оказываются и прочие подобные попытки представителей идеализма. Обратимся поэтому к суждениям материалистов относительно бессмертия человека.

Китайский философ-вольнодумец Ян Чжу (ок. 440—360 до н. э.), впервые поставивший вопрос о человеке как индивиде, говорил «о естественности природы, развивающейся в силу необходимости и не знающей над собой божественного творца», понимая человека как часть природы, «как самого умного среди животных, растений»[6]. Он считал пределом человеческой жизни 100 лет, причем достигает его один на тысячи, да и то не всегда. Потому-то человек мало отличается «от колодника в тяжких оковах и путах». Смерть равняет всех: «При жизни существует различие — это различие между умными и глупыми, знатными и низкими. В смерти существует тождество — это тождество смрада и разложения, исчезновения и уничтожения... Умирают и десятилетний, и столетний; умирают и добродетельный, и мудрый; умирают и злой, и глупый».

Эти мысли Ян Чжу созвучны мыслям Екклезиаста (хотя вряд ли здесь можно говорить о каком-то заимствовании). Но есть у него и иные мотивы, например: «Следует наслаждаться, пока живы. Зачем тревожиться [о том, что

будет] после смерти?». Это уже призыв достойно исполнить земное предназначение.

Ян Чжу категорически отрицал возможность личного бессмертия: «[Согласно] законам природы, нет ничего, что не умирало бы». Долгая жизнь челевеку ни к чему: «Влечение и отвращение всех пяти чувств в старину были такими же, как и ныне; спокойствие четырех частей тела и опасность, [которая им может угрожать], в старину были такими же, как и ныне; горе и радость в делах этого мира в старину были такими же, как и ныне; порядок и хаос изменений и перемен в старину были такими же, как и ныне. Если [человек] об этом раз уже слышал [и если он] уже прошел через все это, то и сто лет покажутся [ему достаточным сроком, чтобы все] ему крайне надоело: ни тем более ли горькой [показалась бы ему] долгая жизнь?»[7].

Если за свою долгую жизнь человек не осуществил своего назначения, она не будет достойной и правильной, проживи он хоть 10 000 лет. Но Ян Чжу решительно против преждевременного пресечения жизни: «Раз уже человек живет, то он [должен принимать жизнь] легко, предоставив ее естественному течению, и [исполнять] до конца ее требования, чтобы [спокойно] ожидать прихода смерти. Когда же придет смерть, то и к ней следует отнестись легко, предоставив ее естественному течению, и [принять] до конца то, что она принесет, чтобы оставить свободу исчезновению... Зачем в страхе медлить или торопиться в этом промежутке [между рождением и смертью]?»[8].

Суждения Ян Чжу относительно смерти и бессмертия человека созвучны идеям других китайских философов, размышлявших над этими вопросами. Но не меньше внимания уделяли им древнеиндийские философы, и прежде всего материалисты. «Нигде, пожалуй,— считал Ф. И. Щербатский,— дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ними религии не выражался так ярко, как среди индийских материалистов»[9]. Более того, материализм проступает из-под религиозно-этической оболочки учений некоторых ортодоксальных школ. Истоки его — в стихийном материализме народных масс эпохи первобытно-общинной демократии. Однако «о первых учениях древнеиндийской философии судить нелегко, так как сочинения, особенно произведения философов-материалистов, утеряны, а сообщения о древнейших учениях, идущие от позднейших идеалистов, сильно искажены»[10].

Особенно известной и влиятельной в индийской философии была школа чарваков. Но и ее постигла участь всех течений прогрессивной человеческой мысли того времени. «Сочинения чарваков или локаятиков,— отмечает М. И. Шахнович,— были уничтожены брахманами, а потому о воззрениях древнеиндийских материалистов можно судить лишь по полемическим выступлениям против них»[11]. Тем не менее в известной мере удалось реконструировать это учение (которое здесь нас интересует лишь в определенном аспекте).

Согласно учению чарваков, существование мира обусловлено самопроизвольными комбинациями материальных элементов и потому нет необходимости допускать бытие бога-творца. Можно обойтись без веры в бессмертие души. То, что люди называют душой, на самом деле есть обладающее сознанием живое тело. Существование души вне тела недоказуемо, поэтому и бессмертие ее доказать нельзя [12]. После смерти организм снова разлагается на первоначальные элементы, соответствующей комбинацией которых он был. Аджита Кешакамбали, живший, возможно, в VI в. до н. э., утверждал: «Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, все земное в нем возвращается в землю, жидкое — в воду, тепло — в огонь, ветер — в воздух, а его способности уходят в пространство». Он учил, что «глупые и мудрые после распада тела одинаково погибают, уничтожаются и после смерти больше не существуют». Ему же принадлежит и следующая мысль: «Нет таких вещей... как милостыня, жертвоприношение или подаяние. Нет ни плодов, ни результатов добрых или дурных поступков... Когда люди говорят, что в ней есть какая-то выгода, то это бессодержательная ложь, пустая болтовня»[13].

Этика чарваков, как и других материалистов, жизнеутверждающа. Отказ от видимого во имя невидимого они считают недопустимой глупостью. Человек в реальном мире испытывает и наслаждения, и страдания. Устранить последние полностью нельзя, однако их можно свести к минимуму, а первые, наоборот, к максимуму. Религиозные же понятия о добродетели и пороке — выдумка авторов священных книг:

> Богослужение, священное писание, посох отшельника и аскетизм —
> Доходы лишь безгрешные для дураков и трусов,
> Три автора составили священное писание,

Их имена суть шут, обманщик, вор.
Бормочет жрец молитвы непонятные...
За это денежки брамины собирают.
И мясом обжираются, как черти.
Нет скорби тут иной, кроме телесной;
Кроме правителей, нет бога в мире,
Спасенья нет, кроме телесной смерти...
Пока живем, да будем счастливы!..
Того тут нет, кто не помрет;
Когда же он помрет
И в пепел обратится,
Откуда вновь ему явиться?[14]

Древнеиндийские мыслители высказывали глубокие мысли, диалектические по своей сути, например: «Во всяком рождении присутствует смерть, в здоровье — болезнь, в успехе — неуспех, в юности — старость»[15]. Но, конечно, самыми знаменитыми диалектиками были древнегреческие философы, и в первую очередь Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н. э.) и Демокрит (ок. 460—370 до н. э.).

Гераклит понимал смерть как элемент диалектики мирового процесса: «Огонь живет земли смертью, и воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды [смертью]. Огня смерть — воздуха рождение, и воздуха смерть — воды рожденье. Из смерти земли рождается вода. Из смерти воды рождается воздух, [из смерти] воздуха — огонь, и наоборот». В этот круговорот он включает и душу, которая ему представляется материальной, одним из переходных состояний огня. Гераклит говорил: «Мы живем их смертью, и они живут нашей смертью»[16]. Словом, смерть выступает как непременное условие всеобщего движения.

Смерть и бессмертие он рассматривал как единство противоположностей: «Бессмертные — смертны, смертные — бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают»[17]. С его точки зрения, «одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это»[18]. Можно сказать, что этим он предвосхитил позднейшие представления науки об ассимиляции и диссимиляции как главном противоречии всего живого и противоречивом характере протекания онтогенеза, в том числе и его заключительной стадии. Столь же глубок и следующий его афоризм: «Болезнь приятным делает здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых»[19].

Подобно Гераклиту, Демокрит понимал смерть как вселенскую закономерность»: «Как у мира есть рождение, так у него есть и рост, гибель и уничтожение в силу некоторой необходимости»[20]. Но что это за необходимость, Демокрит не разъясняет. Тем не менее для него должно было бы быть чем-то само собой разумеющимся, что раз сам мир смертен, смертными должны быть и все его части; иными словами, в таком мире не может быть места бессмертию. Этот вопрос Демокрит рассматривал с позиций своего атомистического учения. Душа для него — сочетание круглых и быстрых атомов, подобных атомам огня, огненное начало тела. Смерть же Демокрит представлял себе как распадение атомов души и тела, считая душу смертной, погибающей вместе с телом.

Душа и теплота, по Демокриту, одно и то же. Атомы души (ума) существуют и вне живого существа, постоянно попадая в него с воздухом, где удерживаются давлением тела, и не позволяя душе выйти наружу. «И поэтому,— учил он,— во вдыхании и выдыхании заключается жизнь и смерть. А именно: всякий раз как одерживает верх окружающее [их тело], которое их сдавливает, и то, что входит извне, не в состоянии более удерживать, тогда вследствие невозможности дышать животное умирает. Итак, смерть есть выход из тела таких форм [атомов] вследствие давления окружающей [их среды]»[21]. Однако на вопрос, какова причина того, что каждому человеку придется умереть от старости, Демокрит ответа не дал.

Демокрит и не мог ответить на вопросы, которые и поныне остаются неясными. Впрочем, для него это, судя по всему, не имело решающего значения. Из своего главного тезиса: «Душа смертна и разрушается вместе с телом» — он делал ряд этических выводов, хотя интерпретировать их однозначно не удается из-за скудости дошедшего до нас наследия философа (уничтоженного усилиями религиозных и идеалистических вандалов). Так, он говорит: «Некоторые люди, не зная о разрушении смертной природы [человека], терзаемые сознанием дурно проводимой жизни, мучатся в течение [всей] своей жизни, [пребывая] в треволнениях и страхах, и измышляют лживые басни о том, что будет после смерти»[22]. Он учит, что «не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость», и стремиться надо лишь к таким удовольствиям, которые полезны и связаны с прекрасным, а «самое суетное — печалиться, пред-

видя, что [наши] похороны не будут роскошными и многолюдными, но бедными и случайными». Ибо достичь высшего блага — значит обладать «хорошим расположением духа» и «неустрашимостью»[23].

Определенная непоследовательность проявляется, например, в суждениях Демокрита о посмертном состоянии тела. Утверждая, что в нем после смерти нет боли и вообще никакого ощущения, он вместе с тем полагает, что мертвые тела все-таки ощущают, ссылаясь на рост ногтей и волос у захороненных. Отсюда и вывод: «Все имеет душу, и [даже] трупы, потому что в них всегда явственно находится нечто теплое и способное ощущать, хотя большая часть [этого теплого] и рассеялась»[24]. Получается, что мертвое тело и не ощущает, и ощущает, пусть даже в ничтожной мере. А это оставляет открытыми массу вопросов, на которые Демокрит и пытался дать ответы.

Противоречивость обнаруживается и в отношении Демокрита к старости, которую он понимает как «повреждение всего тела при полной неповрежденности всех частей его. Она имеет все и не имеет всего»[25]. Но и конкретные знания о природе старения, по-видимому, меньше занимают его, чем вопросы этического характера. Так, он говорит: «Глупцы желают жить, боясь смерти, вместо того, чтобы бояться старости», но добавляет: «Глупцы, боясь смерти, желают старости»[26]. Подчеркивая, что «сила и красота суть блага юности, преимущество же старости — расцвет рассудительности», он тут же может сказать: «По мере того, как возрастает тело, увеличиваются умственные силы, а когда [тело] стареет, то и ум стареет и притупляется на все дела». Утверждая: «Могут быть умные юноши и глупые старики. Ибо научает мыслить не время, но раннее воспитание и природа»,— Демокрит вскоре делает оговорку: «Старик был уже юношей, а юноша еще неизвестно, доживет ли до старости. Итак, благо, уже осуществившееся, лучше блага, которое еще в будущем и неизвестно, осуществится ли»[27]. Выходит, старость — это благо, которого не надо бояться и не следует желать.

Заслуживают внимания и следующие два суждения Демокрита, актуальные и сегодня. Первое: «Люди, желая избежать смерти, бегут к ней в объятия». И второе: «Здоровья просят у богов в своих молитвах люди, а того не знают, что они сами имеют в своем распоряжении средства к этому. Невоздержанностью своей противодействуя здоровью, они сами становятся предателями своего

здоровья благодаря своим страстям»[28]. Действительно, такие наставления вызывают неизменный интерес, ибо предостерегают против неуемного беспокойства о своем здоровье и продлении жизни, побуждающего, например, применять недостаточно апробированные препараты и методики.

И наконец, приведем предписание, аналог которого можно найти у всех отрицающих личное бессмертие. «Должно знать,— настаивает Демокрит,— что жизнь человеческая и ничтожна, и кратковременна, и что она сопряжена с многочисленными бедствиями и затруднениями, и потому нужно заботиться только об умеренном приобретении материальных средств и главные усилия направить на действительно необходимое»[29]. Столь невысокая оценка жизни совпадает, в сущности, с религиозной ее оценкой, лишний раз подтверждая старую истину, что крайности сходятся. Правда, из одинаковых посылок делаются противоположные выводы. Если религия прививает людям мрачный взгляд на мир, обещая им посмертное осуществление их чаяний, то материалисты все-таки пытаются указать человеку достойный путь к достойной жизни. Следовательно, позиция материализма несравненно благороднее и гуманистичнее религиозно-идеалистической, о чем, в частности, свидетельствует и приведенная подборка изречений Демокрита.

Однако особую роль в истории нравственных исканий человека сыграло учение другого знаменитого материалиста-атомиста — Эпикура (341—270 до н. э.). В противоположность Гераклиту и Демокриту, понимавшим мир как вечный круговорот, в котором нет и не может быть ничего бессмертного, Эпикур считал, что «вселенная всегда была такой, какова она теперь, и всегда будет такой, потому что нет ничего, во что она изменяется, ведь помимо вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее и произвести изменение»[30]. Он высказал мысль о множественности миров, как похожих, так и непохожих на наш, и именно в пространство между ними поместил бессмертных и блаженных богов.

Вера в таких богов, совсем не похожих на «богов толпы», занимает в системе его мировоззрения важное место, и не случайно он формулирует ее в качестве первого из трех основных принципов «прекрасной жизни». Так, в письме Менекею Эпикур писал: «Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай

ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блажество, соединенное с бессмертием... Да, боги существуют: познание их — факт очевидный»[31]. Однако никакого, хотя бы мало-мальского, примера этой очевидности Эпикур не приводит. Впрочем, это и не удивительно. Для него конкретные знания, собственно говоря, не были самостоятельной ценностью. Ему важно было убедить людей не бояться богов, так как боги, по его убеждению, в их жизнь не вмешиваются, т. е. освободить их от страха, отравляющего жизнь, идеал которой он пытался показать.

Натурфилософские воззрения Эпикура в наши дни не представляют особой ценности. Они сугубо умозрительны и даже для своего времени далеко не были последним словом научной мысли. Это, по-видимому, объясняется тем, что познание тех или иных явлений не было для него самоцелью. Его цель, точнее, триединая цель заключалась совсем в другом. «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы»,— утверждал он [32]. Иначе говоря, люди изучают природу не ради самих знаний о ней, а чтобы решить свои конкретные проблемы.

С тех же позиций рассматривал Эпикур и вопрос о душе, считая ее материальной и смертной: «Душа есть состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему организму, очень похожее на ветер с какой-то примесью теплоты, и в одних отношениях похоже на первое [т. е. на ветер], в других — на второе [т. е. на теплоту]». Он различал также особо тонкую (по составляющим ее частицам) часть души, более способную чувствовать согласно со всем организмом. Об этом, по его мнению, «свидетельствуют силы души, чувства; способность к возбуждению, процессы мышления и все то, лишаясь чего мы умираем». Изложив свое понимание взаимосвязи души и тела, Эпикур делает важный вывод: «Затем, когда разлагается весь организм, душа рассеивается и уже не имеет тех же сил, не совершает движений, так что не обладает и чувством. И действительно, невозможно представить, чтобы она чувствовала, когда окружающий ее покров не таков, как тот, в котором она теперь находится и производит эти движения». Отрицает он и бестелесность души, полагая, что «са-

мостоятельным нельзя мыслить что-нибудь иное бестелесное, кроме пустоты; а пустота не может ни действовать, ни испытывать действие, но только доставляет через себя возможность движения телам. Поэтому говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор. Ибо она не могла бы ничего делать или испытывать действие, если бы была таковой»[33].

Таковы в общем представления Эпикура о душе, и нет необходимости задерживаться на этом долее. Впрочем, все это нужно самому Эпикуру лишь для того, чтобы обосновать второй, самый главный, принцип «прекрасной жизни».

Принцип этот Эпикур формулирует так: «Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения». Почему не имеет? А вот почему: «Все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Поэтому правильное знание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения, делает смертность жизни усладительной,— не потому, чтобы оно прибавляло к ней безграничное количество времени, но потому, что отнимает жажду бессмертия». Это довольно странное на первый взгляд утверждение имеет, по-видимому, тот смысл, что жажду бессмертия Эпикур считал лишь следствием страха смерти, а именно против страха он и выступал. «И действительно,— продолжает Эпикур,— нет ничего страшного в жизни тому, кто всем сердцем постиг [вполне убежден], что вне жизни нет ничего страшного». А затем делает знаменитый вывод: «...глуп тот, кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причиняет страдания, когда придет, но потому, что она причиняет страдание тем, что придет: ведь если что не тревожит присутствия, то напрасно печалиться, когда оно только еще ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют».

Свое отношение к смерти он противопоставляет отношению к ней «людей толпы», которые то стремятся избежать смерти, как величайшего зла, то, наоборот, жаждут ее, видя в ней средство «отдохновения от зол жизни». Эпикур же говорит: «А мудрец не уклоняется от жизни,

но и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не представляется каким-нибудь злом. Как пищу он выбирает вовсе не более обильную, но самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным»[34].

Подобные соображения Эпикура неизменно привлекали к себе внимание. Он и сам, конечно, понимал исключительную их значимость и потому в другом месте подчеркивал: «Смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам»[35].

Жизнеутверждающей силой веет от всех эпикуровских наставлений, как, например, и от следующего: «Кто советует юноше прекрасно жить, а старцу прекрасно кончить жизнь, тот глуп — не только вследствие привлекательности жизни, но также и потому, что забота о прекрасной жизни есть та же самая, что и забота о прекрасной смерти». Но «еще хуже тот, кто говорит, что хорошо не родиться, а „родившись, как можно скорее пройти врата аида“». На это Эпикур резонно возражет: «Если он говорит так по убеждению, то почему не уходит из жизни? Ведь это в его власти, если это было действительно твердо решено. А если в шутку, то напрасно он говорит это среди людей, не принимающих его мнения». Столь же серьезно, учит Эпикур, нужно относиться и к будущему: «Надо помнить, что будущее — не наше, но, с другой стороны, и не вполне не наше,— для того, чтобы мы не ждали непременно, что оно наступит, но и не теряли надежды, будто оно не наступит»[36].

Впечатляют и многие другие афоризмы Эпикура: «Не юношу надо считать счастливым, а старца, прожившего жизнь хорошо»[37]. Или: «Против всего можно добыть себе безопасность, а что касается смерти, мы, все люди, живем в неукрепленном городе»[38]. Ясно, что ему трудно было говорить об укреплении этого города иначе, нежели так, как он это сказал. О такой задаче речь может идти лишь в наши дни.

Мажорный мотив звучит у Эпикура и тогда, когда он возражает против оплакивания ушедших из жизни: «Будем высказывать сочувствие [умершим] друзьям не оплакиванием их, а размышлением о них». И хотя «всякий уходит из жизни, как будто он только что родился», но «когда необходимость позовет нас, мы, с презрением плюнув на жизнь и на тех, кто за нее попусту цепляется, уй-

дем из жизни, в прекрасной песне победно восклицая, что жизнь нами хорошо прожита»[39]. И сам Эпикур показал нам достойный пример такой жизни и смерти.

Но всем этим его аргументы не исчерпываются. Ведь остается третья, последняя задача — рассеять «непонимание границ страданий и страстей». Однако тут придется ограничиться лишь несколькими его высказываниями, поскольку не это сейчас главное для нас. Отвечая своим хулителям, Эпикур провозглашает желания и удовольствия «началом и концом счастливой жизни». Отсюда и его вывод: «Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог». Эпикур призывает к благоразумию, которое, по его убеждению, даже выше философии и от которого произошли все добродетели, поскольку «он учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно»[40].

Конечная цель мудреца — достижение состояния атараксии: «Величайший плод справедливости — безмятежность»[41]. В этом-то идеале безмятежной созерцательности и проявляется историческая ограниченность этики Эпикура, ведь он тоже был сыном своего времени.

Однако у одного времени, как у одной матери, бывают разные сыновья. Так, воззрения на смерть и бессмертие человека старшего современника Эпикура — Аристотеля (384—322 до н. э.), были, по нашему мнению, более передовыми для той эпохи. По Аристотелю, душа человека, смертная от природы, свое назначение находит в общественной жизни. Человек родится для блага, которое есть не жизнь сама по себе, а жизнь, посвященная повседневной деятельности в соответствии с идеалом справедливости. И поэтому смерть чужда благу не столько тем, что лишает человека жизни, сколько тем, что отнимает у него возможность активно действовать. Но такая позиция была явно несовместима с достижением атараксии, о чем убедительно свидетельствуют далекие от безмятежности перипетии жизни самого Аристотеля.

Огромное влияние на умонастроения грядущих поколений оказало также учение древнеримского философа

Тита Лукреция Кара (ок. 99—55 до н. э.), изложенное в его знаменитой поэме «О природе вещей». Будучи последователем атомистического учения Эпикура, Лукреций Кар внес в него и свой вклад. Как отмечают критики и комментаторы его учения, в отличие от Эпикура Лукреций больше обращен к жизни, чем отвращен от смерти. Так, страх смерти Лукреций объяснял привязанностью к жизни, что было тогда новым словом философской мысли.

Лукреций поставил немало важных вопросов, двинувших вперед философскую мысль. Так, вслед за Эпикуром считая, что смерть не имеет к нам никакого отношения, он вместе с тем (в отличие от Эпикура и всех других своих учителей) хотел понять, почему погибает человек — это живое создание природы. Пытаясь ответить на этот вопрос, Лукреций пришел к выводу, что природа — сила творческая — подобна художнику, для которого процесс воплощения замысла более значим, чем существование самого произведения. Она лишь создает человека и другие живые существа, но не рождает и не убивает каждого из них, будучи выше этого. Этот подход тоже стал вкладом в развитие философской мысли и способствовал более глубокому осознанию закономерностей природы.

В философии Тита Лукреция Кара также звучит жизнеутверждающий мотив освобождения человека от страха смерти. Сделать он это пытался путем приобщения людей к материалистическому пониманию мира:

Ибо, во-первых, учу я великому знанью,
Стараясь дух человека извлечь из тенет суеверий,
А во-вторых, излагаю туманный предмет совершенно
Ясным стихом, усладив его Муз обаянием всюду.
Это, как видишь ты, смысл, несомненно, имеет разумный [42].

Именно так он и рассуждает о смерти и бессмертии:

Вспомни к тому же еще о безумии, беспамятстве духа,
Вспомни, как в черную глубь погружается он летаргии.
Значит, нам смерть — ничто и ничуть не имеет значения.
Ежели смертной должна непременно быть духа природа,
Как в миновавших веках никакой мы печали не знали...
Так и когда уже нас не станет, когда разойдутся
Тело с душой, из которых мы целое сплочены тесно,
С нами не сможет ничто приключиться по нашей кончине,
И никаких ощущений у нас не пробудится больше,
Даже, коль море с землей и с морями смешается небо...
Ясно, что нам ничего не может быть страшного в смерти,
Что невозможно тому, кого нет, оказаться несчастным,

Что для него все равно, хоть совсем бы на свет не родиться,
Ежели смертная жизнь отнимается смертью бессмертной...
При истинной смерти не может
Быть никого, кто бы мог, как живой,
Свою гибель оплакать,
Видя себя самого терзаемым или сожженным...
Ибо материя тут в беспорядок сильнейший приходит
И расторгается в нас со смертью — никто не проснется,
Только лишь хладный конец положит предел нашей жизни [43].

Таким образом, в соответствии с материалистическими представлениями своего времени Лукреций учит, что смерть означает утрату прежнего порядка в строении тела, духа и связи между ними, а это ведет к потере способности ощущать и потому для человека после смерти так же нет ничего, как и до его рождения, и, следовательно, для страха смерти нет никакого основания. Это, понятно, традиционное мнение. Но Лукреций высказывает и сравнительно новые идеи, например:

Да и когда б вещество собиралося наше обратно
Временем после кончины и в нынешний вид возвращалось,
Если вторично на свет появиться дано бы нам было,
Все-таки это для нас не имело бы вовсе значенья,
Так как в прошлом уже была б у нас прервана память;
Так же, как ныне для нас безразлично, чем были мы раньше,
И не томимся о том мы теперь никакою тревогой [44].

Эти строки направлены, в частности, против учения о переселении душ. Но в них скрыт и более глубокий смысл: они как бы предвосхищают возникновение некоторых концепций, об одной из которых речь пойдет ниже.

Лукреций рассматривал смерть как средство смены поколений, что стало впоследствии одним из главных аргументов в пользу необходимости умирать. Природа, персонифицированная в его поэме, обращается к пожилому и старому человеку, сокрушающемуся о своей кончине «больше, чем должно»:

...брось все то, что годам твоим чуждо,
И равнодушно отдай свое место потомкам: так надо...
Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
Восстанавливаются вновь одни из других непременно.
И не уходит никто в преисподней мрачную бездну,
Ибо запас вещества поколениям нужен грядущим,
Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши;
И потому-то, как ты, они сгинули раньше и сгинут.

Так возникает всегда неизменно одно из другого.
В собственность жизнь никому не дается, а только
на время [45].

Приведем еще один фрагмент из поэмы, в котором снова звучит традиционный мотив однообразия и бренности жизни, призванный примирить человека с неизбежностью смерти:

Определенный предел установлен для века людского,
И ожидает нас всех неизбежная встреча со смертью.
Кроме того, обращаясь всегда в окружении том же,
Новых добиться утех нельзя продолжением жизни:
То, чего у нас нет, представляется нам вожделенным,
Но, достигая его, вожделенно мы ищем другого,
И неуемной всегда томимся мы жаждою жизни.
Нам неизвестно, какой нам выпадет жребий в грядущем,
Что нам готовит судьба и какой нас конец ожидает.
На волос даже нельзя продлением жизни уменьшить
Длительность смерти и добиться ее сокращенья,
Чтобы поменьше могли мы пробыть в состоянии смерти.
Сколько угодно прожить поколений поэтому можешь,
Все-таки вечная смерть непременно тебя ожидает.
В небытии пребывать суждено одинаково долго
Тем, кто конец положил своей жизни сегодня, и также
Тем, кто скончался уже на месяцы раньше и годы...[46]

Более того, в уста Природы вкладывается также увещевание, адресованное человеку, которое призвано отвратить его от самой идеи личного бессмертия:

Если же все достоянье твое растеклось и погибло,
В тягость вся жизнь тебе стала,—
Чему же ты ищешь прибавки,
Раз она так же опять пропадет и задаром исчезнет,
А не положишь конца этой жизни и всем ее мукам?
Нет у меня ничего, что тебе смастерить
И придумать я бы в утеху могла,
Остается извечно все то же,
Даже коль тело твое одряхлеть не успело и члены
Не ослабели от лет,— все равно, остается все то же,
Если тебе пережить суждено поколенья людские
Иль, если, лучше сказать, даже вовсе избегнешь ты
смерти [47].

Эти особенности воззрений Лукреция Кара на смерть и бессмертие человека заслуживают, по нашему мнению, наибольшего внимания. Именно они, спустя 18 столетий. вызвали большой интерес у материалистов нового времени.

Глава 8

ТЕМА СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В МАТЕРИАЛИЗМЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Нет оснований считать, что минувшие со времен античности столетия совсем не внесли ничего ценного в рассмотрение интересующей нас проблемы. Однако, если говорить о Европе, период длительного господства христианства создал более чем неблагоприятную обстановку для этого, хотя в первые столетия нашей эры и эпоху Возрождения жило немало выдающихся мыслителей, оставивших заметный след в разработке этой темы, например знаменитый Лукиан (ок. 120 — после 180) — «Вольтер классической древности», по оценке Энгельса [1],— и М. Монтень (1533—1592)[2]. В целом же этот период истории также представляет собой увлекательную тему специального исследования, еще ожидающего своей очереди.

Особенно богато именами и идеями относительно смерти и бессмертия человека новое время, когда крайне обострилась борьба материализма и идеализма, атеизма и религии. Нельзя в этой связи не вспомнить, например, голландского философа Б. Спинозу (1632—1677), одно из популярных изречений которого гласит: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»[3]. Это действительно мудрое изречение сегодня нередко используется в качестве благовидного отказа рассматривать проблему смерти, а значит, и личного бессмертия: мы-де люди, свободные от всякого рода религиозных предрассудков, в том числе о загробной жизни, и занимаемся проблемами жизни, а не смерти. Неудивительно поэтому, что в современной философской и атеистической литературе практически отсутствуют специальные работы на данную тему, а в лучшем случае она затрагивается мимоходом.

Между тем изречение Б. Спинозы означает, по сути, что свободный человек, руководствующийся разумом, а не страхом смерти, должен свои способности и усилия направлять на максимально полное и достойное воплощение своего жизненного призвания, а не на подготовку себя к посмертному существованию. Следовательно, не вообще о смерти не надо думать, а думать о ней не надо так, как думают верующие, не свободные от страха смерти люди.

Можно было бы привести немало других мудрых высказываний на эту тему, но придется ограничиться рассмотрением соответствующих воззрений французских и немецких материалистов XVIII—XIX вв., да и то лишь самых ярких и глубоких. Одно из таких явлений —«концепция жизни и смерти» Ж. Ламетри (1709—1751), как сам он назвал ее. Примечательно, что она изложена в работе «Система Эпикура», в которой упоминается и Тит Лукреций Кар, т. е. имеет прямое отношение к учению знаменитых атомистов.

Эта концепция базируется на его философских тезисах: «Во Вселенной существует всего одна только субстанция, и человек является самым совершенным ее проявлением»[4], а также: «Вы можете познать материальное единство человека»[5]. Правда, как подчеркивает Ламетри, «основные пружины всех тел, в том числе и нашего собственного тела, скрыты и, вероятно, всегда останутся скрытыми от нас. Но не трудно найти утешение в том, что мы лишены знания, которое не может сделать нас ни лучше, ни счастливее»[6].

Опираясь на уровень научных знаний своего времени, Ламетри высказал следующее убеждение: «Религия необходима только для тех, кто не способен испытывать чувство гуманности. Опыт и наблюдение наглядно показывают, что она бесполезна в отношениях честных людей. Но только возвышенные души способны понять эту великую истину»[7]. Сказанное, разумеется, целиком относится и к такой характерной части религии, как вероучение о личном бессмертии, несостоятельность которого в то время понимали немногие, и в частности как раз Ламетри

В борьбе с религиозной апологетикой реальной смерти, обильно сдобренной разного рода мистическими приправами и иллюзией личного бессмертия, Ламетри пытался представить смерть как вполне естественное явление, вызвать к ней спокойное и даже безразличное отношение, как к событию весьма заурядному и чуть ли не приятному. Он считал, что между жизнью и смертью нет резкого перехода, а интервал между ними — просто точка, поскольку жизнь может оборваться от тысячи разных причин в любой момент. И вот из-за этой-то «точки» человек все время мучается, и разум делает его безумцем. Все течет, исчезает, но ничто и не погибает, и бояться смерти — все равно что по-детски бояться духов и привидений.

Смерть, учит Ламетри,— это как отсутствие воздуха, которое прекращает всякое движение и теплоту, всякое чувство, т. е. простое ничто, полное отрицание. «В природе вещей,— утверждает он,— смерть есть то же, что нуль в арифметике»[8]. Ламетри призывает свыкнуться с этим, чтобы думы о смерти не причиняли страданий, чтобы не проливать слез от того, что она неизбежна. Надо быть истинным мудрецом, а это означает, что «недостаточно уметь хладнокровно от всего отказаться, когда наступит час. Чем милее то, от чего отказываешься, тем выше героизм. Последний момент жизни — это главный пробный камень мудрости; ее приходится испытывать, так сказать, в тигле смерти». Если же бояться смерти и быть слишком привязанным к жизни, то последние минуты будут ужасны. Нельзя постоянно думать о роковом мече, занесенном над головой: «Будем спокойно жить, чтобы спокойно умереть»[9].

В своем стремлении умалить смерть Ламетри заходит так далеко, что уподобляет ее мягкой петле, которая не столько давит, сколько действует подобно опию, засыпанию, обмороку. И если смерть не внезапна, то даже как бы приятна, доставляет своего рода наслаждение. «Я нисколько не удивлюсь,— уверяет Ламетри,— что подобная смерть может ввести в соблазн своей обстоятельной привлекательностью. Никакие страдания и насилия не сопровождают ее». И «стоит больших противоестественных усилий не впасть в искушение умереть тогда, когда пресыщение жизнью заставляет видеть в смерти лишь удовольствие». Поэтому «люди уходят из этого мира так же, как приходят в него,— незаметно для себя». И наконец, звучит все тот же традиционный мотив: «Чем рискуем мы, умирая? И сколько риска, напротив, представляет собою жизнь!»[10]. Ведь «смерть есть конец всего. После нее, повторяю, пропасть, вечное небытие; все сказано, все сделано; сумма добра и сумма зла равны; нет больше забот, затруднений; нет больше нужды разыгрывать роль: „Фарс окончен"»[11]. Словом, смерть решает все проблемы.

Не жалует Ламетри и старости: «Тупая глупость сквозит из желтых шершавых морщин, которым приписывают мудрость. Усталый мозг, с каждым днем все более ссыхаясь, едва пропускает луч сознания; наконец, огрубевшая душа пробуждается так же, как засыпает,— без всяких идей. Таково последнее детство человека». Поэтому он и недоумевает, как же «этот столь хвалимый возраст

можно ценить выше возраста красавицы Гебы». Действительно, «если пожилой возраст заслуживает уважения, то молодость, красота, гений и здоровье заслуживают преклонения и алтарей»[12].

Изложение концепции жизни и смерти он заканчивает заявлением: «Я останусь сладострастным эпикурейцем до последнего вздоха в течение первой и твердым стоиком при приближении второй»[13]. Иначе говоря, радуйся жизни, пока живешь, и спокойно прими смерть, когда настанет ее час.

Страстно и самоотверженно выступал против религиозной иллюзии личного бессмертия, за освобождение человека от унижающего его страха смерти выдающийся французский материалист и атеист Д. Дидро (1713—1784), о котором Ф. Энгельс отозвался исключительно высоко: «Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь „служению истине и праву" —в хорошем смысле этих слов,— то таким человеком был, например, Дидро»[14]. Философской основой отрицания веры в бессмертие души и потусторонний мир для него также служило учение о единстве материи и сознания. Представление о посмертном существовании человека может появиться лишь в том случае, «если можно поверить, что будешь видеть, не имея глаз; будешь слышать, не имея ушей; будешь мыслить, не имея головы; будешь любить, не имея сердца; будешь чувствовать, не имея чувств; будешь существовать, хотя нигде тебя не будет; будешь чем-то непротяженным и внепространственным»[15].

Дидро выдвинул немало и других остроумных аргументов против слепой веры. Чего стоят, например, его ядовитые суждения по поводу библейского мифа о первородном грехе: «Бог христиан — это отец, который чрезвычайно дорожит своими яблоками и очень мало — своими детьми». Или вот такой афоризм: «Отнимите у христианина страх перед адом, и вы отнимете у него веру»[16].

Полемизируя с неким аббатом, утверждавшим, будто религиозные обещания не могут быть ложью, Дидро на это резонно возражал, что эти обещания не подкреплены никакими гарантиями. Ведь смерть человека, его похороны и т. п.— ничего не могут сказать о загробной жизни, а все остальное — только игра воображения. Защитники религии хотят, чтобы им поверили на слово, тогда как мудрец не может довольствоваться простым утверждением, ибо он не утверждает того, чего не испытал.

Дидро вспоминает их общего знакомого, некогда веселого и жизнерадостного человека, который теперь охвачен ужасом, ибо ему уже ясно видится, как он горит в вечном огне. И Дидро бросает в лицо аббату: «Вы рисуете вашей пастве две перспективы, два исхода: рай и ад. Обратите внимание при этом, что преобладает ад. Он торжествует. Нет, не утешение вы приносите; вы устрашаете, терроризируете людей»[17].

Согласно Дидро, «религия мешает людям видеть, потому что она под страхом вечных наказаний запрещает им смотреть». И «если есть в загробном мире ад, то осужденные души смотрят в нем на бога так, как рабы смотрят на земле на своего господина. Если бы они могли его убить — они убили бы его»[18]. Отметим еще, что Дидро, как и другие материалисты его времени, был убежден в иллюзорности посмертного воздаяния: «Мертвец не слышит, как звонят по нем колокола; душа его не идет рядом с распорядителем похорон»[19]. Со смертью для человека все заканчивается, и потому бессмысленно беспокоиться о загробном существовании, а заботиться надо лишь о том, чтобы прожить земную жизнь достойно.

Материалисты-метафизики, особенно во Франции XVIII столетия, выступив против веры во всемогущество бога-промыслителя и посмертное существование человека. разработали учение о вечной природе с ее непреложными законами. И хотя они справедливо считали, что природа не имеет каких бы то ни было целей, но вместе с тем именно в ней находили некое творческое начало. Особенно яркое свое выражение это понимание природы нашло в сочинениях еще одного философа-материалиста той же исторической эпохи — П. Гольбаха (1723—1789). Он исповедовал, в частности, следующий постулат: «В природе все необходимо, и... ничто из того, что в ней находится, не может действовать иначе, чем оно действует»[20]. Отсюда с неизбежностью следовало фаталистическое: «Если жизнь — благо, если необходимо любить ее, то столь же необходимо покинуть ее; и разум должен приучать нас принимать с покорностью веления рока»[21]. И если «природа упорно делающая нас несчастными, повелевает нам покинуть ее», то, «умирая, мы исполняем в этом случае одно из требований ее, как мы это сделали, вступивши в жизнь»[22].

Вот эти «веления рока», «природа повелевает», «одно из требований ее» и прочее как раз и свидетельствуют

о том, что природе приписывалась (впрочем, это нередко делается и теперь) активная творческая сила (что совершенно не соответствует действительности). Но при этом П. Гольбах стремился сформулировать определенные психологические установки, которые могли бы облегчить восприятие жестких законов природы, и потому призывал: «Не будем жаловаться на суровость ее: она заставляет нас подчиниться закону, от действия которого не исключено ни одно из существ на свете. Раз все рождается и погибает, все изменяется и уничтожается, раз рождение какого-нибудь существа является первым шагом по направлению к его смерти, то разве мыслимо, чтобы человек со своей хрупкой организацией, со всеми своими столь подвижными и сложными частями был изъят от действия всеобщего закона, согласно которому обитаемая нами твердая земля изменяется, превращается и, может быть, уничтожается!»[23]. Кроме того, смерть — это (опять-таки!) избавление от тягот жизни. Следовательно, «нужда и удары судьбы примиряют нас с мыслью об этой, столь ужасной для счастливцев, смерти»[24]. А поскольку личное бессмертие невозможно, то нужно лишь пытаться обессмертить себя в памяти потомков благородными делами. И в то время это была единственно реалистическая, честная, мужественная и даже возвышенная позиция.

На той же позиции стоял Л. Фейербах (1804—1872), который последовательно выступал против умаления ценности жизни. Особой же заслугой Фейербаха можно считать выявление гносеологических корней религиозной веры в личное бессмертие. «Все люди,— утверждал он,— верят в бессмертие. Это значит: верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования; притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен; он как бы изменил лишь форму своего существования; он лишь превратился из телесного существа в духовное, то есть из подлинного существа в существо представляемое». Обычно же, как полагал Фейербах, «необразованный человек не различает между субъективным и объективным, то есть между мыслью и предметом, между представлением

и действительностью, он не различает между воображаемым, видимостью и действительно зримым»[25].

Собственно говоря, эта тема была ведущей в его творчестве, и он не раз подчеркивал: «Как бог есть только сущность человека, очищенная от того, что человек чувствует или мыслит как ограничение, как зло, так и потусторонний мир есть не что иное, как настоящий мир, освобожденный от того, что представляется ограничением, злом»[26]. Следовательно, сущность человека и мира находит фантастическое отражение в вере в бога и загробную жизнь.

Вслед за своими материалистически мыслящими предшественниками Фейербах столь же традиционно призывал: «Вкушайте все хорошее в жизни и по мере сил своих уменьшайте беды ее! Верьте в то, что на земле может быть лучше, чем оно есть, и тогда на земле станет действительно лучше. Ждите лучшего не от смерти, а от самих себя! Не смерть устраняйте из мира сего; устраняйте беды — те беды, которые устранимы, те беды, которые коренятся только в лености, подлости и невежестве людей; именно эти беды самые ужасные». И затем следует главный вывод: «Смерть естественная, та смерть, которая есть результат законченного развития жизни, не есть беда; смерть, однако, которая есть следствие нужды, порока, преступления, невежества, грубости,— конечно, зло. Эту смерть устраняйте из мира сего или, во всяком случае, пытайтесь как можно больше сократить сферу ее действия!»[27].

Однако невозможно согласиться с Л. Фейербахом, явно не освободившимся еще в должной мере от пут фатализма, что естественную смерть нельзя считать бедой. Такая смерть, несомненно, меньшее зло, чем смерть преждевременная, тем более вызванная всевозможными пороками. Верно и то, что в первую очередь следует устранить хотя бы главные из них. Но это отнюдь не должно и не может означать, что никогда не дойдет очередь и до устранения такой беды, как смерть естественная. Л. Фейербах пытается доказать, что даже если бы человеку стала доступной реальная вечная жизнь, то и тогда ничего бы, по сути, не изменилось, поскольку «действительная жизнь всегда кажется короткой в нашем представлении, ибо мы можем представить себе жизнь бесконечной и забываем за возможным действительное». Но затем он делает также традиционный, но совершенно неверный вывод: если бы

человеку, согласно его желанию, было дозволено жить тысячелетия или даже вечно, он тем самым все равно ничего не выиграл бы; тысячелетия превратились бы в его памяти в дни, в часы, в минуты; он всегда рассматривал бы прошлое как нечто утраченное, а себя самого — точно так же, как и теперь,— как нечто эфемерное, как однодневное существо»[28].

Действительно, если бы человеку реально предстояла неограниченно долгая жизнь, каким бы длительным ни было прошлое и каким бы оно ни представлялось, оно все равно не показалось бы кратким мигом по сравнению с вечностью. Другое дело, если бы человек приближался к тому или иному пределу жизни, но ведь вечность как раз его и не предполагает. Иными словами, мы здесь опять имеем дело с вопросом о видовом лимите жизни и необходимости его устранения.

Столь же не ново и фейербаховское оправдание смерти как средства смены поколений. «Новые добродетели, новые взгляды, новые умы возникают лишь потому,— утверждает он,— что постоянно возникают новые тела, новые люди. Человечество совершает в этом мире прогресс лишь потому, что вообще на место старых, неисправимых, закостенелых ученых и филистеров вступают новые, свежие, лучшие существа, ибо молодость всегда лучше, чем старость»[29].

Таким образом, «вечная жизнь», по Фейербаху, это вечная старость, что резко противоречит современной концепции практического бессмертия (речь о которой еще пойдет).

Неприемлема и следующая явно метафизическая мысль Фейербаха: «Человеку не присуще стремление к неограниченному совершенствованию; больше того, ему имманентно, как и вообще материи, совершенно противоположное стремление, стремление к инерции, инертность, как это прежде всего доказывает сама религия, которая есть не что иное, как инертное сохранение мнений и представлений... Вообще человек не обладает стремлением к бесконечному знанию и совершенствованию»[30]. Нельзя согласиться с тем, что человеку не присуще стремление к прогрессу и совершенству, ибо, по нашему убеждению, дело обстоит как раз наоборот, и лишь старость, а тем более смерть не дают возможности реализоваться этим сущностным силам человека.

Не мог Л. Фейербах, хотя бы чисто гипотетически, высказать мысль и о возможности или просто желательности сохранения молодости и предотвращения старости, поскольку это противоречило существу его концепции. Он мог приводить только согласные с ней доводы вроде следующего: «В природе не существует другого бессмертия, кроме продолжения рода, при котором данное существо продолжается в существах себе подобных, то есть место умершего индивидуума постоянно заступает новый... Если бы не было размножения, не было бы и смерти, потому что в воспроизведении данное существо исчерпывает свою жизненную силу». А «там, где способность воспроизводства человека исчерпана, там вместе с тем начинается и старость, там он приближается, хотя и медленно, к концу»[31].

Все эти и подобные им соображения можно признать (как это и делалось до сих пор) непреложными, если считать непреложной старость. Но если оценивать их с точки зрения возможности сохранения молодости и предотвращения старости, тотчас же становится очевидной их ограниченность.

И еще одна сторона интересующего нас вопроса — соотношение веры в бога и веры в личное бессмертие. «В представлении, в доктрине, в учении,— говорит Фейербах,— бессмертие есть лишь следствие веры в бога; но на практике или в действительности вера в бессмертие есть основа веры в бога. Человек не потому верит в бессмертие, что верит в бога, но он верит в бога потому, что верит в бессмертие... Против этого утверждения, гласящего, что бог и бессмертие — одно и то же, что они неразличимы, можно привести то возражение, что в бога можно верить, не веря в бессмертие, как это доказали не только многие индивидуумы, но и целые народы». Но «бог, с которым не связано представление или вера в бессмертие человека, не есть еще настоящий, подлинный бог, но есть лишь обожествленное существо природы; ибо божественность и вечность существа природы еще не включают в себя и бессмертия человека: природа не имеет сердца, она не чувствительна к человеческим желаниям, ей нет дела до человека»[32].

Отсюда неизбежно вытекает, что «отрицание того света имеет своим следствием утверждение этого; упразднение лучшей жизни на небесах заключает в себе требование: необходимо должно стать лучше на земле; оно пре-

вращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самодеятельности»[33]. Смысл всей жизни и деятельности Фейербаха как раз и составляло страстное желание превратить людей «из друзей бога в друзей человека, из верующих — в мыслителей, из молельщиков — в работников, из кандидатов потустороннего мира — в исследователей этого мира, из христиан, которые, согласно их собственному признанию и сознанию, являются „наполовину животными, наполовину ангелами“,— в людей, в цельных людей»[34]. И потому не приходится удивляться следующим словам: «...бессмертие, по сути дела, есть лишь занятие для мечтателей и бездельников. Деятельный, занятый предметами человеческой жизни человек не имеет времени думать о смерти и поэтому не испытывает потребности в бессмертии. Если он и думает о смерти, то он усматривает в ней лишь призыв к тому, чтобы мудро использовать выпавший на его долю жизненный капитал, не тратить дорогого времени на никчемные дела, а тратить его на завершение своей жизненной задачи, которую он себе поставил»[35].

Однако с этим трудно согласиться. Конечно, деятельному человеку некогда мечтать о бессмертии, но ему совсем не безразлично, когда именно оборвется его деятельность, следовательно, он не может не думать о смерти. Более того, если дело дорого ему, он не может не желать продолжения своих занятий, а значит, не может не желать очень долгой жизни. Кроме того, подобные убеждения отрицательно повлияли на отношение к идее личного бессмертия, что, несомненно, препятствовало, да и продолжает препятствовать практическим шагам в этом нетрадиционном направлении.

Столь же, если не более, негативное в этом смысле влияние на умонастроения многих философов и естествоиспытателей оказали взгляды другого известного немецкого материалиста Л. Бюхнера (1824—1899). В своих суждениях он был весьма категоричен: «Не размышление, а лишь упрямство, не наука, а лишь вера могут поддерживать идею личного бессмертия»[36]. Но такое отношение к идее личного бессмертия было определено тем, что Бюхнер оставался метафизиком, догматиком, утратившим (по словам Ф. Энгельса) «дух и движение великих французских материалистов»[37]. С точки зрения Л. Бюхнера, «законы природы неизменны, т. е. недоступны никакому

произволу или внешнему вмешательству, и... их должно считать такими же вечными, как саму материю и природу. Ничто в мире, ни самое великое, ни самое незначительное, не может произойти иначе, как в силу естественных законов. Непреклонная и неумолимая необходимость господствует над массой и над течением мира»[38]. И это обстоятельство доставляет Бюхнеру нечто вроде мрачного удовлетворения: закон суров, но это *закон*, а что может быть выше и прекрасней Закона для такого немецкого догматика, как Бюхнер?! Вот он и живописует картину шествия Смерти: «Все живущее рождается и умирает, и еще ни одно живое существо не составило исключения из этого правила; смерть есть самое верное, на что можно рассчитывать, и неизбежный жребий или конец всякого индивидуального бытия: ее руку не удержат ни мольбы матери, ни слезы жены, ни отчаяние мужа; она вырывает цветущего ребенка из объятий охваченной ужасом матери, она отнимает родителей у маленьких детей; она собирает страшные жатвы и непрерывно нагромождает целые гекатомбы уничтоженной жизни, принося горе, заботу и страдания оставшимся в живых»[39].

Итак, материалисты минувших столетий немало размышляли о смерти и бессмертии человека. Многие их идеи были некритически восприняты современными естествоиспытателями и философами, которые по-прежнему продолжают отождествлять закономерность старения и смерти с их неизбежностью. Однако это еще не последнее слово науки. И одним из первых понявших это был К. Э. Циолковский (1857—1935) — наш выдающийся соотечественник.

Глава 9

К. Э. ЦИОЛКОВСКИЙ О ПРОБЛЕМЕ БЕССМЕРТИЯ

Система представлений К. Э. Циолковского о смерти и бессмертии человека до сих пор остается вне специального исследования, в лучшем случае о них лишь вскользь упоминается[1]. А между тем это именно система взглядов, возникшая, кстати сказать, как продолжение определенной традиции[2]. Так, в русской философской мысли одним из его предтеч был, например, А. Н. Радищев (1749—1802). Перу Радищева принадлежит известное сочинение

«О человеке, о его смертности и бессмертии»[3], в первых двух книгах которого автор, по его собственным словам, «собирая все возможные и употребительные доводы, смертность души утверждающие, старался дать им возможную ясность и поставить их во всей их блистательности и прелестности, дабы тем яснее могла быть их слабая сторона, если она есть, и оказалось неправильное суждение, если где оно возгнездилось». Содержание же двух последних книг составляет «все, что найти можем на подкрепление противного мнения», чтобы «восстановить человечество в ту истинную лучезарность, для коей оно кажется быть создано»[4]. Рассмотрим же некоторые из его соображений.

Задав читателю вопрос: «Если по смерти твоей память твоя не будет души твоея свойство, то можно ли назвать тебя тем же человеком, который был в жизни?»,— Радищев сам дает на него ответ: «Жить вновь и не знать о том, что был, есть то же, что и не быть»[5]. Не удивительно поэтому, что первую часть своего сочинения он заканчивает призывом: «...верь, по смерти все для тебя минуется, и душа твоя исчезнет»[6]. Но удивительно другое — сочинение венчает совсем иной призыв: «Верь, вечность не есть мечта»[7]. А это уже прямое предварение идей Циолковского. Тех идей, которые играют исключительную, если не главную роль в творчестве этого выдающегося мыслителя, о чем мало кто знает, поскольку он известен в основном как основоположник ракетодинамики, открывший путь человечеству в космическое пространство. Однако едва ли не делом всей его жизни явилось именно создание системы космической философии, в которой было предложено решение интересующей нас проблемы.

Характерная особенность этой философии — гуманистический оптимизм. Вместе с тем это и материализм, причем понимаемый как развитие бюхнеровского. Циолковский считает, что бюхнеровский материализм «рыцарски честен и даже страдает за это отсутствием к нему симпатии», но «он... незакончен»[8].

Примечательно, что «Диалектика природы» Энгельса была задумана именно как своего рода «Анти-Бюхнер». Это лишний раз указывает на определенную общность марксистских воззрений и взглядов Циолковского, хотя основоположники марксизма более решительно преодолели многие недостатки прежнего материализма (в частности, его метафизичность). Однако это не помешало Циолковскому увидеть пороки старого материализма в том,

что он «не дошел до отрадных выводов о вечной и безначальной жизни всего сущего, всякой частицы живой или мертвой материи. Он этим оттолкнул от себя всех жаждущих вечности и заставил их искать ее у философов других направлений, где сиял отрадный, хотя и туманный, свет нескончаемой жизни»[9].

Философские прозрения Циолковского не были плодом случайного наития. Циолковский принадлежит к числу тех великих мыслителей, которые открывают перед человечеством неведомые дали. Выйдя за узкие рамки геоцентризма науки XIX века [10], он способствовал радикальному изменению стиля мышления ученых. Космизм его мышления, исключительная сила его научной фантазии [11] позволили ему взглянуть на Землю и человечество как бы со стороны и увидеть то, чего не могли увидеть другие. Как отмечал он сам, «сначала неизбежно идут: мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет. И уже в конце концов исполнение венчает мысль... исполнению предшествует мысль, точному расчету — фантазия»[12]. Или, как писал о нем А. Е. Ферсман, «по его мнению, фантазия необходима... Без фантазии научная работа превращается в нагромождение фактов и умозаключений, пустых, худосочных и зачастую бесплодных.. Но в гармоническом сочетании научного исследования и научной фантазии лежит залог движения науки вперед»[13].

Однако этот великий ученый, в отличие от своих предшественников, решавших проблемы ракетного движения и освоения космического пространства либо чисто эмпирически, либо интуитивно, подошел к делу весьма практически. В своей домашней лаборатории он сумел воспользоваться всеми достижениями научно-технической мысли своего времени. Действительно, нельзя с высот XX в. взирать на достижения века предшествующего. Так, Ф. Энгельс подчеркивал, что уже тогда «собрана была небывалая... масса нового материала для познания» и «стало возможным установить связь, а стало быть, и порядок в этом хаосе стремительно нагромождавшихся открытий»[14]. К числу этих великих открытий принадлежали и работы Циолковского, которые были настолько значительны, что это понимали тогда лишь единицы. Показательно, например, мнение изобретателя П. М. Голубицкого: «Я ушел от Циолковского с тяжелыми думами. С одной стороны, я думал: теперь XIX век, век великих изобретений и открытий, переходная ступень, как пророчил Столе-

тов, от века электричества к веку эфира, а с другой стороны, отсутствие всякой возможности для бедного труженика познакомить со своими работами тех лиц, которые могли бы интересоваться ими»[15].

Как отмечает А. А. Космодемьянский, «работы К. Э. Циолковского по ракетодинамике и теории межпланетных сообщений были первыми строго научными изысканиями в мировой научно-технической литературе»[16] и, вопреки диким лишениям и непониманию современников, он занял место «в первых рядах зачинателей великого»[17]. Но вместе с тем очевидно: не будь сегодняшних успехов освоения космического пространства, он, по всей вероятности, так и остался бы малоизвестным «чудаком из Калуги». Именно эти успехи заставили подобающим образом взглянуть на творчество великого калужанина, осознать неисчерпаемость сокровищницы его идей, многие из которых еще далеки от своего осуществления, хотя и не менее реалистичны, чем уже воплощенные в жизнь.

К числу великих, несомненно, надо отнести и мысли Циолковского относительно продления жизни человека. Эти мысли обретают особый смысл в связи с задачей овладения космическими просторами. Это потребует долгой жизни, и притом на пике ее оптимальных параметров. Но для Циолковского важным было и другое: «Горю стремлением,— писал он,— внушить всем людям разумные и бодрящие мысли»[18]. И здесь он был чрезвычайно последователен. Его необыкновенный ум, виртуозное искусство изобретателя, несгибаемая воля всегда были устремлены к великой цели — к поискам того, «что могло бы прекратить страдания человечества, дать ему могущество, богатство, знание и здоровье»[19].

К. Э. Циолковский был глубоко убежден в том, что «нравственность Земли такая же, как и небес,— устранение всяких страданий»[20]. Следовательно, человечеству предстоит «достигнуть совершенства и изгнать всякую возможность зла и страданий»[21]. А для этого потребуется выйти в космос при помощи ракетной техники. «Ракета для меня,— подчеркивал Циолковский,— только способ, только метод проникновения в глубину Космоса, но отнюдь не самоцель... Вся суть — в переселении с Земли и в заселении космоса»[22]. Он легко заглядывал в дали пространства-времени, потому его фантазию не сковывало влияние технических проблем. На это у него были свои резоны: «Мало ли чего не умеем, но несомненно научимся»[23] и «Невоз-

можное сегодня станет возможным завтра»[24]. Надо верить в человеческий разум, и все свершится. «Что же могущественнее разума! — восклицал он.— Если же он сильнее всего, то он все победит. Ему власть, сила и господство над всем космосом. Последний сам рождает в себе силу, которая им управляет. Она могущественнее всех остальных сил природы»[25].

Однако господство над космосом смогут завоевать только объединенные в единую семью люди: «Единение избавит народы от войн и других видов самоистребления (или ослабления), укажет на общий алфавит и язык, научит каждого гражданина и даст ему знания, сообразные его умственным силам. Оно обеспечит благосостояние и сделает всех счастливыми»[26]. В этом прогнозе явно звучит уверенность именно в коммунистическом объединении народов. И Циолковский с полным правом мог сказать: «По природе, или по характеру, я революционер и коммунист»[27]. Все это и сделало его оптимистом в отношении практического бессмертия человека, которое он считал достижимым при условии построения на земле коммунистического общества.

К. Э. Циолковский исходил из того, что «высшие животные (человек) очень несовершенны. Например, невелика продолжительность жизни, мал и плохо устроен мозг и т. д.» и вообще «у людей нет ни одного порядочного или безукоризненного органа»[28]. Такое несовершенство уже своего рода импульс к движению вперед. Иными словами, «разве человек не имеет бездну физических, умственных и социальных недостатков, чтобы оставаться с тем, что имеет!»[29]. Возможности естественной эволюции, по всей вероятности, исчерпаны, и потому человеку нечего надеяться на то, что природа его усовершенствует. Вот «когда в это дело вмешаются высшие умы человечества, то дело может пойти иным ходом»[30]. Со временем человек обязательно «примется за преобразование своего тела»[31], начав со сравнительно простых действий — упражнений, операций и пр. [32] Циолковский был уверен, что будут найдены и другие способы, которые позволят устранить любые недостатки человеческого организма. Эта уверенность обрела для него затем форму некоторого закона: «Чем далее подвигается человек по пути прогресса, тем более естественное заменяется искусственным»[33]. Отсюда недалеко и до утверждения, что таким путем можно неограниченно продлевать жизнь людей, странствующих в пучинах космоса.

Практическое бессмертие, с точки зрения Циолковского, достижимо, в частности, потому, что никакой таинственной души в теле нет. Тело наше познаваемо. Это хоть и очень сложная, но все-таки машина. И смерть «есть порча машины. Как остановка часов не может быть без полома или деформации каких-нибудь их частей, так и остановка жизни. Нет машины, которая бы перестала действовать без причины; так и человеческая машина останавливается не потому, что из нее вылетает душа, а потому, что она испортилась. Разрушено тело, разрушен мозг, и нет жизни; материя рассеивается по всей вселенной, и жизнь навеки исчезает». Натуралисты же считали, что душа — это символ бессмертия и, коль нет души, невозможно и бессмертие. «И эти мысли,— констатирует Циолковский,— не дают человеку спокойно спать, работать и жить». Но «неужели таково последнее слово науки, слово современного знания?» — задает он вопрос. И отвечает на него: «Естественные науки на верном пути: с их выводами мы согласны, но они пропели часть своей песенки, и по началу ее нельзя судить о самом конце. Конец же очень хорош и нисколько не подтверждает пессимистических выводов»[34]. Поэтому в другой своей работе он утверждает: «Жизнь не имеет определенного размера и может быть удлинена до тысяч лет»[35].

Идея о реальном продлении жизни не была чистой утопией, хотя, понятно, Циолковский не мог предъявить весомых доказательств ее обоснованности. Он мог лишь оперировать гипотезой о том, что по мере освоения космоса будет происходить увеличение объема мозга, а следовательно, будет неограниченно возрастать могущество разума. А уж такой разум сможет со временем все, в частности победить или, по крайней мере, отодвинуть на неопределенный срок и саму смерть.

Оперировал Циолковский и понятием о гипотетическом существе, которое «живет только солнечными лучами, не изменяется в массе, но продолжает мыслить и жить как смертное или бессмертное существо»[36]. Следовательно, если человек научится прямо ассимилировать солнечные лучи, он станет таким существом. И это тоже не казалось Циолковскому утопией[37].

В представлениях К. Э. Циолковского о бессмертии можно выделить два основных момента. Во-первых, он ратовал за радикальное увеличение продолжительности жизни и деятельности каждого человека. Во-вторых, он счи-

тал, что «страх естественной смерти уничтожится от глубокого познания природы, которое с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование»[38]. Второе представление вполне вписывается в рамки панпсихизма, хотя Циолковский называл это и по-другому[39]. Однако на современном уровне развития науки более актуален первый из выделенных моментов, о чем далее и пойдет речь.

Итак, Циолковский подчеркивает, что жизнь организма «не должна быть короткой, чтобы существо в течение ее могло достичь высокого развития и принести обильные плоды». Действительно, «что толку в дорогой машинке, которая портится и бросается через два часа?»[40]. При этом имеется в виду именно радикальное увеличение продолжительности индивидуального бытия, а не простое достижение видового предела жизни: «Люди ищут бессмертия в форме возможно долгой жизни. Это так же хорошо, как сшить прочную обувь и стремиться к долговечности всех наших машин и сооружений»[41]. Хотя,— говорит Циолковский,—«серьезные ученые ищут продолжения жизни и даже надеются достигнуть физического бессмертия», это пока нереально. Куда реальнее надеяться, что «все же неопределенного удлинения жизни наука рано или поздно достигнет»[42]. И вот это словосочетание «неопределенное удлинение жизни» представляется нам весьма удачным. Оно буквально означает, что со временем продолжительность жизни людей не будет иметь какого-либо конкретного предела. Данное обстоятельство чрезвычайно важно потому, что обычно любой предел продолжительности жизни считают отличающимся от современного только количественно. Однако продолжительность жизни человека, например в тысячу лет, на наш взгляд, отличалась бы от современной качественно. Потому-то понятие «неопределенно долгая жизнь» наиболее точно передает ту мысль, что ни один срок нельзя называть в качестве предела жизни людей будущего.

Отрицая бессмертие в абсолютном смысле этого слова, Циолковский очень часто (как уже сказано) говорил о «бессмертных существах»[43]. Рассуждал он по-своему логично: «Если бессмертно земное человечество и бессмертен наш мирок в прозрачном сосуде, то почему не может быть бессмертно и единое существо в своей прозрачной оболочке! Природа или разум человека со временем могут

этого достигнуть. Я уверен, что зрелые миры, вне Земли, давно уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами»[44]. Следовательно, речь он вел не просто об особом «долголетии», но, как сейчас говорят, о *практическом* бессмертии.

В этой связи важно обратиться к тому, как К. Э. Циолковский реагировал на идею вечного двигателя. Дело в том, что самым сильным доводом против возможности личного бессмертия считается мнение, что допущение бессмертия равносильно допущению вечного двигателя. В противоположность этому Циолковский в статье «Возможен ли вечный двигатель?» говорит о том, что можно вообразить себе вечные двигатели «трех сортов», а именно: «1. Двигатель, использующий силу природы, напр., движение воды, ветра, температурные перемены, барометрические изменения, энергию солнечных лучей и проч. 2. Мотор, основанный на сосредоточии тепла, т. е. переходе тепла, из холодных тел в нагретые, причем количество тепла в природе не изменяется. Тут не нарушается закон о сохранении энергии, но нарушается второй постулат термодинамики. 3. Двигатель, основанный на увеличении какой-либо энергии: механической, тепловой, электрической и т. д. Здесь нарушаются законы о сохранении энергии: энергия рождается или прибавляется к имеющемуся ее запасу в природе; из двух получается десять, из ничего — много».

Для краткости отметим сразу, что, по мнению Циолковского, «двигатель третьего рода приходится считать невозможным», а второго рода — только *пока* невозможным. Но особое значение имеет следующее суждение этого великого ученого: «Первого рода двигатели мы имеем во множестве, таковы воздушные и водяные мельницы и турбины. Есть „вечные" часы — их не нужно заводить. Таков барометр, стрелка которого „вечно" движется, производя механическую работу». Затем Циолковский объясняет, почему слово «вечный» он берет в кавычки, формулируя при этом важнейшее методологическое положение: «...все наши моторы, предоставленные самим себе, рано или поздно портятся и перестают работать. Только при участии и наблюдении человека они могут быть вечными». Однако «и сам человек, и сама земля не вечны. Подобные двигатели могут быть только условно вечными. Если уж первый сорт двигателей оказывается только условно вечным, то тем более второй и третий»[45].

Эти рассуждения Циолковского поражают своей глубиной и научной дерзостью. Унылому силлогизму «Вечный двигатель невозможен, следовательно, человек не может стать бессмертным» он противопоставляет совсем иное толкование понятия «вечный», включающее в себя вмешательство человека в ход естественных процессов, предвосхищая тем самым идеи научно-технической революции.

Таким образом, согласно Циолковскому, можно и нужно говорить о вечных двигателях особого рода, а значит, можно и нужно говорить о возможности личного бессмертия — о «практическом бессмертии» человека.

Теперь настала очередь рассмотреть то его решение проблемы смерти и бессмертия человека, которое он считал универсальным. Оставаясь до сих пор вне специального анализа, оно неизбежно порождало всякого рода кривотолки и даже попытки объявить ученого-материалиста мистиком. Действительно, сам он вроде бы заявлял: «Огромный груз внушенных нам в юности идей невольно клонит нас к мистицизму, и с помощью науки нелегко от него освободиться»[46]. Однако по существу его учения мы можем уверенно судить, что он, несомненно, от этого груза освободился, хотя, действительно, с трудом.

Для правильного понимания сути дела необходимо принять во внимание те мотивы, которые направляли творческий поиск ученого. Среди них особое значение он придает трагической смерти сына, происшедшей, по словам Циолковского, «от крайнего пессимизма» и заставившей его «искать утешения для всех умерших, для всякого органического и неорганического вещества»[47]. Определенную роль сыграли также житейские тяготы и безграничная увлеченность идеей космизма, что не могло не сказаться на оценке (точнее, недооценке, как и у всех материалистов прошлого) существования человека на земле. Так, он писал: «...эти радости и огорчения так ничтожны, так мелочны, что не худо и разорвать с ними навеки. Стоит ли поправлять дрянный, полусгнивший, полуразвалившийся дом? Не лучше ли снести его до основания, употребить на дрова, раз приготовлен для нас великолепный дворец, никогда даже нам не снившийся»[48]. Поэтому желание человека оставаться только человеком он объявлял результатом незнания и заблуждения, подобно тому, как несовершенное животное с ограниченным сознанием хотело бы остаться только самим собой.

Мощным стимулом к творческому поиску явилось и страстное стремление сделать материалистическое мировоззрение достоянием других людей. Великий мыслитель нуждался в общении, он был обречен на творческое одиночество в провинциальной глуши, что усугублялось еще и его физической глухотой. По этим причинам найденное им универсальное решение проблемы смерти и бессмертия людей вызывало у него серьезные сомнения. Он искренне желал услышать обоснованную и непредвзятую критику своей теории. В ответ на обвинения в том, что он проповедует нечто вроде новой веры, «только лишь под другим соусом», Циолковский писал: «Вопрос не о вере, а о том, говорю я истину или ложь. Если ложь, то покажите, где она, покажите мои ошибки, мои заблуждения. Я сам их страстно хочу видеть! Если же я говорю правду, то она должна быть принята, как вы ее ни называйте. Поймите, то, что я хочу сказать, мои выводы заслуживают внимания и даже отчаянной работы». И не боялся повториться: «Я сам всячески стараюсь опровергнуть себя. Прошу вас о том же. Укажите мне на то, что у меня неверно, неполно»[49].

Разработка универсального решения проблемы смерти и бессмертия человека потребовала от него огромных творческих усилий. И хотя оно отличается логической стройностью и принципиально чуждо какому бы то ни было признанию существования в мире сверхъестественного, это отнюдь еще не гарантия его истинности. Действительно, Циолковский исходил из двух основных посылок: (1) Вселенная вечна и (2) Все сущее имеет чувствительность. При этом он подчеркивал свой материализм[50]. Считая материю, отождествляемую им со Вселенной, вечной, он часто прибегал к таким выражениям, как, например: «Дециллионы лет тому назад, дециллионы дециллионов лет, дециллионы в дециллионной степени — вот времена, вот расстояния мира, послужившие причиной ее современных и будущих явлений»[51].

Суждения о вечности материи и о существовании в необозримых просторах космоса иных форм разумной жизни высказывались, конечно, и до Циолковского. Однако все эти формы считались как бы изолированными друг от друга, обреченными на гибель в своих же собственных колыбелях. Он же одним из первых (если не самый первый), обладая особым стилем мышления, осознал, что человечеству придется покинуть свою колыбель и распространить-

ся во Вселенной, как это должны были сделать и другие формы мигрирующего вселенского разума, который по самой своей сути не знает непреодолимых преград.

Но Циолковский пошел еще дальше и сделал следующий вывод: «Если мир всегда был, если он существует бесконечное число лет»[52], то в отличие от несовершенного земного разума, который имеет еще лишь младенческий возраст [53], внеземная жизнь должна была опередить «все возможное, все самое лучшее, что может себе только представить человек»[54]. Говоря о перспективе развития нашей планеты, он утверждал: «Ее будущая судьба есть судьба вселенной, уже давно исполнившаяся, так как времени для этого было достаточно»[55]. И, опуская промежуточные его рассуждения, приведем заключительный вывод: «Величайший разум господствует в космосе, и ничего несовершенного в нем не допускается»[56]. Отсутствие же явных свидетельств этого Циолковский объяснял неготовностью человечества к контакту с этим разумом [57].

Как бы там ни было, но существование внеземного, вселенского разума и его взаимодействие с земным вполне допустимо, и считать какую-либо форму вселенского разума сверхъестественной столь же несостоятельно, как объявить божественным человеческий разум по сравнению с психикой животных. Словом, Циолковский вполне правомерно считал, что пока еще несовершенный разум Земли, обреченный на муки «автогонии, ради подновления кое-где регрессирующих высших пород»[58],— это лишь печальное исключение во Вселенной, тогда как в ней господствует несравненно более высокая форма разума, имевшего достаточно времени для установления во Вселенной торжества добра и справедливости, красоты и совершенства. В таком убеждении нет ничего мистического.

Столь же далеки от мистики его суждения о соотношении живого и неживого, которые, тем не менее, вызывают к себе особенно критическое отношение. Здесь необходимо привести хотя бы некоторые из них, поскольку они также играют роль предпосылки универсального решения проблемы смерти и бессмертия человека и под этим углом зрения ранее не рассматривались. На свой же вопрос: «Где же истинное начало жизни, где первобытный гражданин Вселенной?»— Циолковский ответил: «Конечно, это атом или его более первобытная неизвестная часть»[59]. Рассуждал он следующим образом: «...каждое животное состоит из собрания атомов. Животное ощущает, чему же

принадлежит это свойство, как не атомам, раз больше ничего нет? Отсюда вывод: весь мир, или космос, чувствителен, т. е. каждая его часть. Животное есть только кусочек Вселенной. Но если ее некоторые кусочки чувствительны, то почему же будут нечувствительны другие? Странно предполагать, что некоторые атомы мира одарены этим свойством, а другие нет»[60]. Следовательно, все обладает свойством чувствительности [61], и потому разделение природы на органическую и неорганическую условно.

Неорганическая природа состоит из ощущающих атомов, попавших в нее после разрушения органической системы, но ощущающих «так слабо, так невообразимо для человека, что лучшим названием ему служат слова: небытие, смерть, покой, отсутствие мысли, и времени», хотя каждый атом сохраняет способность «ощущать сообразно обстановке или мозгу, в который он попадает»[62]. Рассуждая об атомах, периодически оказывающихся то в неорганической, то в органической природе, Циолковский утверждает: «Все сравнительно короткие пребывания в мозгах животных сливаются в одно субъективно непрерывное и бесконечное время бытия. Небытия как бы нет, потому что оно неощутимо. Оно громадно по абсолютному времени небытия, но оно субъективно не существует. Каждый атом может про себя сказать, что он непрерывно, безначально и бесконечно живет интенсивною органическою жизнью»[63]. Значит, «если атом может попасть только в совершенное существо, если во Вселенной будут только такие, если в ней нет никакого зла, никаких страданий, то как же атом может быть несчастен? Он всюду натыкается на одно счастье»[64].

Эти выводы подкреплялись и тем соображением, что со временем объем неорганической природы должен будет сокращаться, а органической увеличиваться, поскольку, вбирая в себя вещество планеты, возрастающее население ее в будущем, несомненно, начнет заселять Солнечную систему. Следовательно «очень скоро уйдут в небеса и воды и атмосфера земли. Для нее останется только самое необходимое». Иными словами, «мертвые материалы ее оживают. В сущности, теоретически значительная часть массы нашей планеты может ожить силой полной солнечной энергии»[65].

Все эти рассуждения подводили Циолковского к следующему решающему выводу: «Мы совершенно можем не беспокоиться о всех наших близких, о всех наших пред-

ках и о всех людях, когда-то живших. Все они, по монизму, уже живут и довольны»[66], поскольку, «в общем, космос содержит только радость, довольство, совершенство и истину. Противоположное во Вселенной, по своей малости, незаметно»[67]. Вот почему «субъективно смерти ни для кого нет. Ни один атом, ни одно существо ей не подвержены»[68], «Вселенная так устроена, что не только сама бессмертна, но бессмертны и ее части в виде живых блаженных существ. Нет начала и конца вселенной, нет начала и конца также жизни и ее блаженству»[69].

Своим убеждениям К. Э. Циолковский оставался верен до конца жизни. И в работе, созданной в год своей кончины, он писал: «Иные думают: мы имеем годы жизни и дециллионы лет небытия! Не есть ли это, в сущности, небытие, так как бытие в массе небытия незаметно и то же, что капля в океане воды? Но дело в том, что небытие не отмечается временем и ощущением. Поэтому оно как бы не существует, а существует одна жизнь. Кусочек материи подвержен бесчисленному ряду жизней, хотя и разделенных громадными промежутками времени, но сливающихся субъективно в одну непрерывную, и, как мы доказали, прекрасную жизнь». Обычно говорят: «я умру, вещество мое рассеется по всему земному шару, как же я могу ожить?» Но на это есть такой ответ: «До вашего зарождения вещество ваше тоже было рассеяно, однако это не помешало вам родиться. После каждой смерти получается одно и то же — рассеяние. Но, как мы видим, оно не препятствует оживлению. Конечно, каждое оживление имеет свою форму, несходную с предыдущими. Мы жили и всегда будем жить, но каждый раз в новой форме и, разумеется, без памяти о прошедшем»[70].

Таково, в главных чертах, универсальное решение проблемы бессмертия, разработанное К. Э. Циолковским. И в этой связи хотя бы в нескольких словах следует сказать об идеях Н. Ф. Федорова (1828—1903), творчество которого явилось заметным вкладом в решение той же проблемы и не раз становилось предметом острых дискуссий. Н. Ф. Федоров, несомненно, был оригинальным русским мыслителем, в мировоззрении которого причудливо переплелись отголоски отнюдь не официальной религиозной идеологии и упования на науку. Его идеи о регуляции природы, воскрешении ушедших поколений, устранении смерти и прочие намного опередили свое время

и лишь теперь начали привлекать к себе должное внимание.

Заметим, что учение о «воскрешении отцов» посредством соответствующей деятельности их потомков в принципе несовместимо с религиозной догматикой. Так, Н. Ф. Федоров пророчески писал, что «наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»[71]. Или вот еще одно характерное высказывание: «Все будет родное, а не чужое; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глыбь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это — весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти»[72].

Историческое значение жизни и творчества Н. Ф. Федорова заключается также в том, что он, будучи эрудированнейшим и опытнейшим сотрудником библиотеки Румянцевского музея (ныне Государственной библиотеки им. В. И. Ленина), оказал (по имеющимся сведениям) всемерное содействие самообразованию К. Э. Циолковского, его идейному становлению, помог ему выйти за пределы геоцентризма как стиля мышления на просторы космической философии. Однако не следует и преувеличивать этого влияния, а тем более только в нем искать истоки феномена Циолковского. Подтверждением сказанного может служить как раз разница их подходов к решению проблемы бессмертия человека. Если для Федорова вопрос о воскрешении ушедших поколений был главным и требующим решения, то в системе взглядов Циолковского он решался как бы сам собой. Однако предполагаемое Циолковским — к тому же опять-таки посмертное — инобытие человека не может быть приемлемым способом решения проблемы. Какой бы привлекательной ни была эта концепция, она, видимо, несостоятельна. И здесь можно привести следующие доводы.

Научные знания, как известно, то «сужаются», то «расширяются». Вдумываясь в главные тезисы космической философии К. Э. Циолковского, невольно приходишь к мысли, что они претерпели определенное «сужение». Это выразилось в четком разделении и различении таких понятий, как материя и Вселенная, раньше употреб-

лявшихся (в том числе и Циолковским) в качестве синонимов, что вскрывает ошибочность первой исходной посылки его универсального решения проблемы бессмертия. Так, И. З. Цехмистро, рецензируя книгу В. П. Лебедева «Бесконечна ли Вселенная?», особо отметил: «Автор показывает недопустимость смешения понятий «Вселенная» (наблюдаемая астрономическая Вселенная — «Вселенная в целом») и «материя». Последнее понятие является существенно более широким, и конечность Вселенной ...не может означать конечности материального мира»[73].

Представление о конечности Вселенной в пространстве и во времени, возникшее в связи с идеей о ее расширении, действительно, вносит существеннейшие коррективы в оценку теории Циолковского. По данным современной науки, Вселенная простирается «лишь» примерно на 10^{10} световых лет, или на 10^{28} см и существует около 10—20 млрд лет, т. е. примерно 10^{18} с[74]. Таким образом, стало ясно, что если материи и присуща вечность, то Вселенной — отнюдь нет, т. е. «дециллионов в дециллионной степени лет» позади нас просто не было. Значит, не было и того временно́го фактора, которого, по Циолковскому, оказалось достаточно для воцарения во Вселенной всеобщего счастья, совершенства и гармонии. Коренные преобразования далеко не устойчивой Вселенной, сопровождающиеся космическими катаклизмами, трудно представить в качестве условий, благоприятных для реализации в ней идеалов, о которых он говорил. Вместе с тем пространственно-временные параметры нашей Вселенной столь огромны, что они делают вполне вероятными существование вселенского разума, во многих отношениях превосходящего земной, и контакт между ними.

Поскольку конечность времени Вселенной делает более вероятной обреченность «ощущающего атома» на абсолютное небытие, вторая основная посылка универсального решения проблемы бессмертия также во многом утрачивает смысл, а значит, и привлекательность и, судя по всему, почти сводит на нет рассмотренные выше доводы великого гуманиста. Кроме того, современная наука отрицает способность атома к ощущению. Согласно теории об отражении как всеобщем свойстве материи, ощущение становится возможным лишь на сравнительно высоком уровне ее организации[75]. Однако вопрос о том, как из неощущающих элементов неорганической природы складывается ощущая органическая система, остается до сих пор от-

крытым, хотя создается впечатление, что его решение уже близко [76]. Пока же трудно сказать с полной определенностью, каким будет это решение, особенно с учетом существования биополя, способного, по некоторым данным, взаимодействовать с неорганической природой. Тем не менее пока ничто не говорит в пользу тезиса Циолковского об атрибутивном характере чувствительности. Таким образом, с точки зрения науки нашего времени обе исходные посылки универсального решения проблемы бессмертия, предложенного Циолковским, оказываются несостоятельными.

Но дело не только в этом. Данное универсальное решение неудовлетворительно и по целому ряду других причин. Прежде всего, представляется неприемлемым (и чем дальше, тем в большей степени) его взгляд на жизнь, как «дрянной дом», недостойный обновления, столь типичный для традиционного отрицания возможности и, главное, необходимости личного бессмертия и также имеющий значение важной исходной посылки всей его концепции. Напротив, пафос всей нашей жизни и деятельности составляет именно борьба за революционное преобразование именно этого мира, а не какого-нибудь другого, пусть даже и не сверхъестественного. В сущности, и сам Циолковский был того же мнения, но в своем страстном стремлении найти универсальное, абсолютное решение проблемы он в некоторых отношениях как бы изменил самому себе.

Ясна и другая причина, делающая концепцию Циолковского неприемлемой. Согласно его учению, личное бессмертие, т. е. бессмертие именно данной личности, невозможно, поскольку бессмертие предполагает абсолютное разрушение, исчезновение прежней личности и относится к совсем иному качественному состоянию, по сути дела исключающему подлинное личное бессмертие. Цель же человека должна заключаться именно в том, чтобы найти путь к бессмертию каждой личности, сделать неопределенно долгой и счастливой именно эту, единственно реальную земную жизнь.

Следует вместе с тем подчеркнуть, что концепция Циолковского отнюдь не безобидна. Овладевшая им идея не позволила ему более вдумчиво отнестись к проблеме «физического бессмертия», поскольку она уже не представляла для него большой ценности. Это не могло не причинить определенного ущерба научному решению проблемы личного бессмертия.

Наконец, если даже допустить, что Циолковский прав и составляющие человека ощущающие атомы со временем включатся в состав других, высших и совершенных, существ, это ничего не изменит, ибо такая участь никого не минет. Следовательно, без всякой озабоченности о своем посмертном существовании люди могут и должны устремить усилия на борьбу с реальной смертью. Иными словами, человеку самому надо добиваться своего практического бессмертия. Он должен добиться права и возможности свободно выбирать между жизнью и смертью. Это будет еще один шаг на пути из царства необходимости в царство свободы.

Итак, старый материализм, ведя принципиальную и самоотверженную борьбу с религиозно-идеалистическим мировоззрением, объявил исконное стремление человека к личному бессмертию порочным умонастроением и совершенно недостойным внимания науки. В лучшем случае он довольствовался аллегорическим, символическим толкованием бессмертия человека как бессмертия в делах и потомках. Попытка К. Э. Циолковского устранить эту ограниченность воззрений своих идейных предшественников, предложив свое универсальное решение проблемы бессмертия, закончилась, судя по всему, неудачей. Однако следует еще раз со всей категоричностью подчеркнуть, что в этих воззрениях выдающегося мыслителя-гуманиста не было ничего мистического. Он был убежденным материалистом, страстно и целеустремленно пытавшимся поднять материалистическое мировоззрение на более высокую ступень, сделать его оптимистичным и более привлекательным для всех людей. Это была одна из первых попыток перехода от научно-пессимистического к научно-оптимистическому решению проблемы бессмертия человека.

Неудача К. Э. Циолковского ни в коей мере не может умалить его бесспорных и бесценных заслуг перед человечеством. Напротив, эта неудача, а особенно его плодотворные идеи о достижимости неопределенно долгой жизни людей, превышающей многие столетия и даже тысячи лет, вдохновляют на продолжение научного поиска в этом направлении. Ибо, вопреки утверждениям Циолковского, смерть все-таки есть. Следовательно, проблема остается, и ее надо решать. На этом и сосредоточивается сегодня все большее число ученых.

РАЗДЕЛ IV. **ПРЕДПОСЫЛКИ ПРАКТИЧЕСКОГО БЕССМЕРТИЯ**

Давняя мечта людей о личном бессмертии, неопределенно долгой и счастливой жизни, как и многие другие их сокровенные чаяния, лишь сравнительно недавно стала приобретать реальные предпосылки своего практического осуществления. Это уже может быть поставлено на повестку дня современного научного исследования, ибо «человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления»[1].

Однако с тем, что пора обратиться к проблеме практического бессмертия, многие выражают свое несогласие. Так, один из ведущих советских геронтологов В. В. Фролькис, отметив, что у проблемы бессмертия человека есть два аспекта: философско-нравственный и научно-биологический, затем рассуждает: «Если взять первый, то бессмертие людей невероятно мучительно и пагубно скажется на жизни общества. Прогресс состоит в смене поколений, каждое поколение привносит в общество что-то новое». А «научно-биологический аспект этого дела — проблема, пожалуй, посложнее, чем создание вечного двигателя. Ибо для любой системы характерна своя надежность — способность к безаварийной работе. У разных видов животных своя надежность, и она, конечно, не может быть бесконечной»[2]. Позиция обозначена, таким образом, однозначно.

Это распространенное мнение разделяет и поэт Р. Рождественский:

Если б только люди жили вечно,
Это было бы бесчеловечно...
Как узнать, чего ты в жизни стоишь?
Как почуять, что такое риск?
    В море броситься?
    Так не утонешь.
    На костер взойти?
    Так не сгоришь!
    Поле распахать?
    Потом успею...
    Порох выдумать?
    А для чего?
Наслаждались бы ленивой спесью
Пленники бессмертья своего.
Ничего они бы не свершили,
Никогда б не вылезли из тьмы...
Может самый главный стимул жизни
В горькой истине,
Что смертны мы.

И еще одно мнение. «Вечная молодость,— утверждает Е. Б. Красовский,— это пока из области утопий, а не научных программ. Нет, никому природа не дарит ее на всю жизнь, только временно»[3]. Словом, опять «нет бессмертию!», хотя и есть оговорка: «пока».

Подобные суждения, содержащиеся и в серьезных научных трудах, и в научно-популярных работах, и распространяемые средствами массовой информации, можно было бы приумножить без всякого труда. Таково доминирующее сегодня, сложившееся на протяжении тысячелетий человеческой истории *смертническое*, по сути, общественное мнение. Поэтому сегодня важно рассмотреть именно *основания* новой постановки проблемы бессмертия человека, т. е. прежде всего ее социальные предпосылки.

Однако дело не только в социальных, но и в естественно-научных предпосылках нового отношения к теме личного бессмертия, а именно: способно ли современное естествознание, и если да, то в какой мере, удовлетворить возникшую объективную потребность в радикальном продлении жизни человека вплоть до достижения им практического бессмертия. На это можно было бы ответить, перефразируя известное высказывание Ф. Энгельса [4], что теперь естествознание подвинулось настолько, что оно не может уже не обратиться к проблеме бессмертия.

«Ум человеческий открыл много диковинного в природе и откроет еще больше, увеличивая тем свою власть над ней»[5],— писал В. И. Ленин. Справедливость этих слов

подтверждалась многократно. Так будет, судя по всему, и с проблемой практического бессмертия человека. Фундаментальность этой проблемы делает необходимым философское осмысление ее, которое может быть осуществлено только с позиций марксизма, с опорой на диалектико-материалистическую методологию.

Глава 10

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ НОВОЙ ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМЫ БЕССМЕРТИЯ

Прежде, когда человек в среднем жил всего 30—40 лет, важнейшей задачей представлялось устранение известных причин преждевременной смерти: войн и преступности, голода и нищеты, угнетения человеком человека и социальной несправедливости, массовых эпидемий и многих других. В таких условиях общее мнение сводилось к тому, что борьба со смертью возможна лишь как борьба за ее отсрочку, а вообще избежать смерти нельзя. В современных же условиях, когда реальна опасность термоядерной войны, почти исчерпаны природные ресурсы и многое другое грозит уничтожить человечество, тоже, кажется, ясно, чем нужно заниматься людям.

И все же сдвиги в современном общественном мнении несомненно происходят. Крепнет понимание того, что следует (не ослабляя внимания к глобальным проблемам) несравненно больше сил отдавать борьбе против преждевременной смерти. К тому же, выяснилось, что многие опасения оказались пока преувеличенными и потому наряду с традиционными задачами надо решать и нетрадиционные, в том числе и предупреждения естественной смерти, поскольку человеческий фактор осознан как непременное условие решения всех проблем.

Кроме того, успешное решение многих социальных проблем, создание благоприятных и достойных условий жизни закономерно породили несравненно большее, чем прежде, внимание к здоровью. А быть здоровым человек хочет всегда. Однако если раньше казалось, что продолжительность жизни будет неуклонно возрастать вследствие укрепления здоровья, то теперь (когда на протяжении текущего столетия средняя продолжительность

жизни людей увеличилась более чем в два раза и когда этот показатель практически перестал расти) становится все очевиднее, что продление жизни может быть обеспечено не просто укреплением здоровья, но потребует составления и выполнения особой социальной программы.

В нашей стране осознание этой необходимости впервые нашло отражение в третьей Программе КПСС, принятой в 1961 г., а затем в 42-й статье Конституции СССР 1977 г. В новой редакции Программы КПСС, принятой XXVII съездом, укрепление здоровья советских людей и увеличение продолжительности их активной жизни названо делом первостепенной важности, а в Основных направлениях экономического и социального развития СССР на 1986—1990 годы и на период до 2000 года сформулировано требование всемерно содействовать этому [1]. Таким образом, решение двуединой задачи укрепления и сохранения здоровья советских людей, а также продления их жизни стало партийным и государственным требованием. Однако на этом пути еще предстоит преодолеть немало трудностей. И здесь потребуются нетривиальные идеи и подходы.

Действительно, бесспорные и поначалу впечатляющие успехи традиционного подхода к решению проблемы продления жизни со временем вызвали некоторые нежелательные сопутствующие последствия, и прежде всего существенное старение населения [2]. «Демографические сдвиги,— отмечает, например, В. И. Западнюк,— выразились в абсолютном и относительном увеличении числа людей пожилого и старческого возраста»[3]. Так, за 1959—1987 гг. численность людей пенсионного возраста выросла на 76 %, а численность населения — лишь на треть [4]. В большинстве европейских стран после второй мировой войны людей в возрасте 65 лет и старше было менее 10 %. В настоящее время их доля возросла до 15 %, а к началу следующего века они могут составить пятую часть населения этих стран [5]. В 1984 г. число лиц в возрасте 60 лет и старше составляло в среднем 7 % в развивающихся странах и 16 % — в экономически развитых. По прогнозам экспертов ООН, в 2025 г. эти показатели должны соответственно составить 14 и 23 %. Если численность населения мира в этом возрасте в 1950 г. составляла 188 млн, а в 1970 г.— 291 млн, то к 2000 г. она, возможно, достигнет 685 млн, т. е. число людей старше 60 лет за вторую половину XX столетия увеличится более чем в 3 раза. Наиболь-

ший процент пожилых и старых людей ожидается опять-таки в европейских государствах [6].

Вместе с тем считается, что «по тому, какой заботой окружены в стране пожилые люди, можно судить об интеллектуальном и нравственном потенциале самого общества, народа. Борьба за долголетие человека, за сохранение его полноценной жизни является не только проявлением гуманизма, но и высшего человеческого разума» [7]. Однако такой подход к проблемам геронтологии не только не избавляет нас от трудностей, а, напротив, усугубляет их. В самом деле, хотя продление жизни и благо (дольше сохраняется физическая и интеллектуальная активность людей, растет число «молодых» стариков и т. п.), но в обществе множится число не молодых, а именно стариков. А старый человек, по словам Д. Ф. Чеботарева, это больной человек. При массовом (около 40 тыс. чел.) обследовании людей 80 лет и старше, проведенном под руководством Института геронтологии АМН СССР и по его методике, было обнаружено, что только немногим более трети обследованных достигло нормальной, физиологической старости [8]. Правда, высказывается мнение, что в не столь уж отдаленном будущем «главной силой в нынешних развитых странах станут мужчины и женщины преклонного возраста старше 65 лет», которые «в 70 лет... будут выглядеть 35-летними, а в 100 — 50-летними» [9]. Однако, с одной стороны, это всего лишь смелое предположение, а с другой — пусть несколько позже, но старость все равно наступит и породит те же проблемы.

Таковы факты, и учет их требует изыскания и внедрения новых форм медицинской помощи пожилым и старым людям, а значит, и дополнительных ассигнований (хотя возможно и удешевление этой помощи путем создания спецучреждений для пожилых хроников, домов дневного пребывания пожилых и старых людей и т. п.). Таким образом, обществу приходится, и притом во все возрастающих размерах, обеспечивать материальными и духовными благами постоянно увеличивающуюся и малопроизводительную или непроизводительную вообще часть населения, что ограничивает экономические и другие возможности для обеспечения остальных его граждан. Поэтому не приходится удивляться тому, что чем дальше, тем чаще высказываются сомнения относительно целесообразности продления жизни, ведь до сих пор геронтологи, по сути дела, продлевали старость, а не жизнь в ее оптимальных характеристиках.

В книге «Живем ли мы свой век» Ф. Углов и И. Дроздов задают вопросы: «А надо ли жить долго? В самом деле?.. Нужна ли человеку жизнь долгая? Не обернется ли она под конец тоской и мукой?». Почему же? Да потому, что «жизнь хороша, когда человек здоров и полон сил, когда он способен приносить пользу другим». Недаром в книге рассказано о некоей пациентке, которая на рекомендации о способах продлевания жизни возражает: «Да зачем же ее продлевать? И эту-то жизнь не знаешь, как прожить, а тут еще продлевать»[10].

Однако сомнения в целесообразности увеличения продолжительности жизни, по нашему мнению, необоснованны и противоречат программным требованиям КПСС и поэтому должны быть отвергнуты. Укрепление здоровья и продление жизни недопустимо противопоставлять друг другу, сосредоточив, например, усилия на охране здоровья и не борясь за продление жизни. При таком подходе можно незаметно сползти на позицию одного губернатора штата Колорадо, объявившего, что долг пожилых Америки — поскорее умереть. Поэтому необходимо со всей определенностью сказать, что вопрос о целесообразности продления жизни решен положительно и бесповоротно и речь может идти лишь о поиске таких средств, которые радикальным образом увеличили бы ее оптимальный период. Иными словами, продлевать надо не старость, а молодость, чтобы люди не старели, а долго оставались молодыми. Такая принципиально новая постановка вопроса — непременное условие достижения человеком практического бессмертия.

Эта задача оказывается особенно насущной потому, что столь продуктивный период жизни человека обнаруживает тенденцию к сокращению. Продуктивный, или рабочий, период жизни и трудоспособный возраст — это разные понятия. Последнее обозначает период жизни, как правило, от 15 лет и до выхода на пенсию, а первое — ту часть его, когда человек занимается производительным трудом. Ясно, что границы этого периода более подвижны и могут вообще отсутствовать. Поэтому, в частности, нельзя смешивать дорабочий период, отсчитываемый от начала продуктивного периода (который может начаться и в 20 лет, и в любой другой год), и возраст моложе трудоспособного, т. е. однозначно 15 лет. Изменение количественных показателей возрастных групп вызывается одними демографическими факторами, а изменение границ до- и

послерабочего периодов — совсем другими. Так, если возрастная группа моложе трудоспособной сокращается (особенно из-за сокращения рождаемости), то дорабочий период, напротив, удлиняется (увеличивается расход времени на образование и т. п.).

Наблюдаемую в последние годы тенденцию трудно назвать благоприятной (тем более для ближайшего будущего), особенно потому, что время восполнения группы лиц трудоспособного возраста и длительность продуктивного периода сокращаются (за счет увеличения времени на повышение квалификации, переподготовки и т. п.), а нижняя граница продуктивного периода приближается к верхней, поскольку последняя остается практически неподвижной.

Еще большее значение, несомненно, имеет тот факт, что практически неподвижной остается верхняя граница оптимальных физических характеристик, приходящаяся примерно на 40-летний возраст, после которого начинается неуклонное угасание сначала физических, а затем и интеллектуальных сил, и никакими социальными мероприятиями предотвратить его невозможно. У человека в возрасте 40—50 лет и старше ежедневно погибают десятки тысяч нейронов. К 80 годам жизни он теряет до 3 % того числа нервных клеток, которое имеется в головном мозге новорожденного [11]. Все эти и связанные с ними обстоятельства, понятно, отнюдь не способствуют решению, например, такой серьезной проблемы, как поиск путей повышения производительности труда, тем более творческого.

Но еще более удручающим можно считать возрастное ослабление защищенности человеческого организма от неблагоприятных воздействий. Говоря об «инволюции» такого важнейшего элемента иммунной системы, как тимус, американские исследователи отмечают, что активность тимусного гормона сыворотки крови человека, максимальная при рождении, остается на постоянном уровне до 20—30 лет, а затем падает. К 45—50 годам у человека остается лишь 5—10 % клеточной массы тимуса. После 60 лет такая активность не обнаруживается вовсе [12]. Так что с возрастом интеллектуальный потенциал человека возрастает, но его иммунная защита необратимо ослабевает.

И удивительно ли, что, согласно данным также американских исследователей, при 100 вскрытиях лиц в возрасте 65—69 лет обнаружили (хотя, разумеется, не только

в силу указанной причины) 517 разных повреждений, в возрасте 70—74 лет — 639, в возрасте 75—79 лет — 759 и 842 повреждения в возрасте 80—84 лет [13].

Итак, совершенно очевидно, что старение населения означает не только рост численности пожилых и старых людей, но и негативное влияние на характер и эффективность функционирования трудовых ресурсов всего общества, с чем люди не должны и не могут мириться, тем более в наших условиях.

Действительно, современный период развития социализма предполагает рациональное решение задач развития общества, в частности продления жизни человека. И пока старение — трагическая неизбежность, нужно делать все возможное, чтобы максимально ослабить этот трагизм, создавая благоприятные условия для полнокровной, материально обеспеченной и духовно богатой жизни человека в заключительный ее период. Но эта задача не может и не должна рассматриваться в качестве последнего слова научного и общественного прогресса. Такой задачей должно стать предупреждение старости, т. е. удержание человека на пике физических и интеллектуальных способностей. Здесь, однако, некоторые специалисты готовы указать на опасность перенаселения планеты. Если, говорят они, люди, оставаясь молодыми, будут жить неопределенно долго, рождаемость же сохранится прежней или, тем более, будет возрастать, то через сравнительно небольшой промежуток времени человечеству не хватит ни места под солнцем, ни ресурсов. Но так ли это?

В настоящее время многие ученые приходят к выводу, что пик так называемой демографической революции уже позади. Отмечается снижение темпов роста численности человечества, а вскоре, по мнению специалистов, она вообще стабилизируется [14]. Более того, некоторые из них даже высказали весьма смелое для своего времени предположение, что планете в конце концов будет грозить не столько перенасление, сколько «недонаселение» [15]. И для такого прогноза уже тогда существовали довольно веские основания.

Действительно, простое воспроизводство населения возможно при условии, что на 100 брачных репродуктивных пар будет примерно 265 детей, т. е. в среднем у одной половины семей — два ребенка, а у другой — три (ведь кто-то не замужем или не женат, не все брачные пары имеют детей). Для расширенного же воспроизводства в более или

менее оптимальных размерах необходимо около 320 детей на то же количество брачных пар. Это значит, что в среднем каждая семья должна иметь три, а то и четыре ребенка. Между тем факты говорят о том, что постоянно возрастает численность однодетных семей и уменьшается — многодетных, т. е. наличие всего лишь одного ребенка, тем более двух, вполне удовлетворяет «родительский инстинкт».

Процесс этот, однако, не столь уж жестко детерминирован. Так, после принятых в начале 80-х годов соответствующих мер социального регулирования произошел некоторый всплеск рождаемости. В 1985 г., например, доля родивших второго ребенка среди однодетных женщин увеличилась на 12 %, родивших третьего — среди имевших двух детей — на 14, четвертого, среди тех, у которых было трое,— на 10 %[16]. Однако тенденции к уменьшению общего уровня рождаемости продолжают сохраняться. Весьма примечательно, что начинается снижение рождаемости у коренного населения Средней Азии, хотя ощутимо это будет, вероятно, лишь в 90-е годы. В Российской же федерации, на Украине, в Белоруссии, республиках Прибалтики и в Грузии одно-двухдетная семья стала уже типичной. Но, как уже отмечалось, такой уровень рождаемости не может обеспечить даже простого воспроизводства населения[17]. «Современный ход демографических процессов,— подчеркивают А. И. Антонов и В. М. Медков,— продолжает вызывать серьезную озабоченность»[18]. Эти процессы обусловлены, конечно, отнюдь не только нежеланием иметь детей, но зависят от уровня материальной обеспеченности, стабильности семьи, образования и пр. Словом, «малодетность навязывается супругам всем строем жизни»[19].

Потребность в двух детях и желание иметь еще детей больше у тех, у кого меньший доход и уровень образования, и, наоборот, чем выше уровень образования, тем ниже потребность в детях и вероятность появления в семье третьего ребенка. Так, среди женщин, имеющих высшее образование, испытывающих потребность в трех детях не оказалось. Среди опрошенных москвичек доля желающих иметь третьего ребенка была меньше 10 %[20]. Таким образом, «в подобной атмосфере трудно надеяться на понимание самой проблемы снижения рождаемости, на понимание того, что ее дальнейшее снижение чревато неблагоприятными последствиями с точки зрения воспроизводства населения»[21].

Согласно подсчетам Д. И. Валентая, еще с 70-х годов увеличивается общее число рождений, возросла доля вторых и третьих детей. Эта тенденция в сочетании с другими (определенным уменьшением интенсивности смертности и ростом продолжительности жизни) привела к увеличению темпов прироста населения. Но все это явилось результатом не только комплексных мер демографической политики, но и благоприятной возрастной структуры, т. е. фактора преходящего, временного. Значит, «в перспективе вряд ли можно ожидать, что рост числа рождений будет продолжаться нынешними темпами»[22].

К тому же нельзя игнорировать возможность отказа некоторых супружеских пар от детей вообще, поскольку такие факты уже известны. Сегодня для нас уже характерны развившаяся эгалитарная форма брака, низкий прирост населения при средней смертности и низкой рождаемости [23]. Средний размер семьи, состоящей из совместно проживающих людей, равен 3,5 чел. (от 3,1 чел. в Эстонии до 6 чел. в Таджикистане). Более 75 % семей состоят из 2—4 чел. [24] Такой размер семьи сохраняется на протяжении последних лет, т. е. приобрел явную стабильность.

Тем не менее проявившаяся в последние десятилетия тенденция к сокращению прироста населения в нашей стране, да и во всем мире, вероятнее всего, будет сохраняться. Так, Е. Умеренков, говоря о динамике населения Европы, высказал предположение, что оно «после 1990 года начнет... уменьшаться»[25]. Правда, в дело могут вмешаться и привходящие факторы. В ФРГ, например, в 70-е годы естественный прирост населения был близок к нулю, но население увеличилось благодаря большой внешней миграции [26].

Однако вряд ли население всей планеты увеличится за счет неких мигрантов. Так что можно уверенно сказать, что людям будет где жить и в третьем тысячелетии, хотя пока население Земли увеличивается: в 1960 г. было 3 млрд чел., 11 июля 1987 г. уже 5 млрд и к началу III тыс. ожидается более 6 млрд, а к 2100 г.— до 12 млрд чел., но, по мнению некоторых специалистов, численность землян именно на этом уровне стабилизируется. На очередное удвоение населения нашей планеты теперь потребуется уже около столетия [27], а не треть его, как было еще совсем недавно.

Отметим также, что ни один дальний прогноз народонаселения не может строиться без учета космизации жиз-

ни человеческого общества. Кто бы и что бы ни говорил, человечество будет осваивать космическое пространство. Становится все более очевидным, что вскоре (да уже и сегодня) люди просто не смогут (и уже не могут) успешно решать свои земные проблемы чисто земными средствами (особенно в связи с истощением невозобновляемых источников энергии, полезных ископаемых, экологически негативным влиянием производства на природную среду), не овладевая космическим пространством для использования его неисчерпаемых богатств. Нельзя также забывать, что, осваивая космос, заселяя другие планеты Солнечной системы, а затем и иных звезд, создавая космические поселения, человечество должно тем самым обезопасить себя от возможности (пусть даже конкретно не наблюдаемой и непредсказуемой) роковой космической катастрофы, которая может устранить все проблемы человечества вместе с ним самим, беспечно осевшим на крохотной космической пылинке под названием Земля и близоруко удовлетворившимся этим.

Кроме того, совершенно очевидно, что нынешний характер проникновения в космос, когда люди вынуждены находиться вне Земли относительно недолго и обязательно возвращаться на родную планету, в будущем претерпит качественное изменение: создание космических поселений, заселение планет Солнечной системы и околозвездного пространства далеких светил с необходимостью вызовут новую динамику народонаселения, потребуют иной продолжительности человеческой жизни. С этой точки зрения прогнозируемая стабилизация численности населения нашей планеты не будет означать полного прекращения его роста. Но продолжительность жизни должна стать, как считал и К. Э. Циолковский, соизмеримой с масштабами космических деяний человека, что так же можно считать одной из объективных предпосылок нетрадиционных подходов к продлению жизни.

Практические шаги в этом направлении, собственно, уже предприняты. Начаты, например, исследования в области анабиоза человека. Предполагается, что человек способен находиться в анабиотическом состоянии многие сотни лет. Несмотря на множество еще не решенных вопросов, уже полученные результаты вселяют определенные надежды и позволяют ожидать новых достижений в этой области. Однако они имеют, по-видимому, лишь частное значение, поскольку анабиоз — это еще не практическое бессмертие.

Вместе с тем подлинный ажиотаж вызвало в свое время сообщение о добровольном прижизненном замораживании 73-летнего профессора Джеймса Бедфорда из штата Аризона (которому грозила скорая смерть от неизлечимого сегодня недуга), завещавшего, чтобы его разморозили, когда наука отыщет средство для борьбы с этой болезнью [28].

Этот эксперимент, по всей вероятности лишь напрасно взбудораживший воображение [29], немедленно породил клуб креоников, члены которого стали заранее покупать себе право на такое замораживание. Некоторые из них (уже несколько десятков человек) нашли «успокоение» в персональных сверхдорогих холодных усыпальницах. Но такое бегство от смерти пока по средствам лишь немногим, и к тому же вызывает скорее ироническое, чем серьезное к себе отношение.

Гораздо серьезнее воспринимается вопрос о роли смены поколений в биологической (биотической) и социальной эволюции. В самом деле, от того, признается ли смена поколений необходимым фактором развития (как считали еще Лукреций и др.) или нет, во многом зависит признание концепции практического бессмертия. Вспомним хотя бы мнение В. В. Фролькиса: «Прогресс состоит в смене поколений». Таково же, в сущности, мнение и академика Н. П. Дубинина, утверждавшего, например: «Личное бессмертие человека — преграда на пути его духовного развития»[30]. И этого мнения он, судя по всему, не меняет.

По всей вероятности, эту точку зрения разделяет также И. Т. Фролов, который, считая старость неизбежной, полагает, что в случае радикального продления жизни человека, тем более достижения им практического бессмертия, человечеству угрожает «всякая остановка исторического движения поколений, искусственная консервация достигнутого и ужасающая перспектива его экстраполяции на сотни лет вперед, а то и на... бесконечность. Вряд ли любой действительно достойный вечности человек согласится оказаться неким вечным олицетворением и стандартом «человека вообще» и тем самым как бы навязывать себя будущему, стирая в нем невольно всю привлекательность новизны и тайну того «абсолютного движения становления» Человека, о котором говорил Маркс и которое порождает надежду на появление нового Аристотеля, Гете, Толстого, Эйнштейна, Маркса...»[31].

Те же позиции занимают некоторые белорусские авторы,— по-видимому, под непосредственным влиянием идей, приведенных выше. «Большинство,— утверждают они,— приходит к верному и единственно возможному выводу: смена поколений необходима. Смена поколений, уход одних и появление других — закономерный и естественный процесс, необходимый и в биологическом, и в социальном отношениях. Это так. Хотя, повторяем, границы человеческой жизни в будущем значительно раздвинутся. Ученые убедительно доказали, что в истории жизни смерть является «эволюционным приспособлением». Без смены поколений невозможна эволюция, а ведь именно она создала нас такими, какие мы сейчас есть. Да и своим появлением на свет мы обязаны смертности предыдущих поколений»[32].

Таким образом, многие ученые уверены, что прогресс человеческого общества и личное бессмертие взаимно исключают друг друга, а поскольку первое возможно без второго, но не наоборот, то остается только первое. Словом, в духе старого материализма выносят практическому бессмертию приговор, который по их мнению, обжалованию не подлежит.

Однако В. П. Казначеев считает, что «социальная эволюция человека и социальные потребности все в большей степени входят в противоречие с биологическим законом неизбежного старения и смерти, который в животном мире является главнейшим условием сохранения и эволюции вида»[33].

В. Ф. Купревич, разрабатывая концепцию практического бессмертия и, естественно, затронув вопрос о смене поколений, высказался вполне однозначно: «Человек вышел из-под власти естественного отбора. Он уже не приспосабливается к условиям внешней среды, а создает вокруг себя искусственную благоприятную среду, переделывая природу. Ему не нужна смерть как фактор, ускоряющий совершенствование человечества от поколения к поколению»[34]. Это, как совершенно ясно, принципиально иной подход к данной проблеме.

Однако, в основном соглашаясь с этим утверждением, следует подчеркнуть, что фактором, ускоряющим прогресс, становится не смерть, а, напротив, ее отсутствие, снимающее вопрос об утрате накопленного личностью интеллектуального потенциала, о дорогостоящем воспроизводстве поколений и т. п.

Данное обстоятельство и вызывает потребность в нетрадиционном подходе к проблеме. Да, своим появлением на Земле человек обязан смерти. Без закономерной смены поколений его эволюционных предков он никогда бы не смог воцариться на планете и сделать уверенный шаг в космос. Люди сегодня уже ясно осознали этот факт, однако их признательность смерти вряд ли должна быть безграничной. Человек рождается для жизни, а не для смерти. Вот почему, перефразируя известное выражение, следовало бы сказать: «Смерть сделала свое дело — Смерть может уйти». Все очевиднее, что позитивная роль смерти в предшествующей эволюции — это еще не доказательство ее необходимости в будущем.

Все сказанное выше и определяет актуальность рассматриваемого здесь вопроса, тем более что имеет прямое отношение к прогнозированию будущего человечества, ставшему неотъемлемым компонентом современного научного познания и преобразования мира.

Тенденции изменения роли смены поколений в био- и социогенезе целесообразно, на наш взгляд, выявлять с учетом следующих основных периодов биологической и социальной эволюции:

1) в ходе развития живой природы;

2) в процессе антропологического и социального становления Гомо сапиенс;

3) в эпоху стихийного прогресса человеческого общества, названную К. Марксом предысторией человечества [35];

4) в период сознательной, планируемой человеческой истории, т. е. после скачка из «царства необходимости в царство свободы» [36].

Конкретно-исторический подход к данному вопросу убеждает в том, что со временем роль смерти, а значит, и смены поколений как фактора развития существенно меняется. В частности, это следует из того, что теперь стали вырисовываться реальные пути и средства такого воздействия на генетическую программу человека, которое в решающей степени могло бы содействовать устранению старения и смерти. Что же касается его социального аспекта, то необходимость смены поколений должна полностью исчерпать себя в результате перехода общества к сознательной организации своих труда и жизни.

Ныне все более нетерпимы общественные силы, стремящиеся сохранить существующее положение вещей в мире — неравенство, несправедливость и другие факторы, не-

избежно порождающие социальные взрывы, в частности конфликты поколений. В мире нарождаются новые силы, начинают более глубоко осознаваться общечеловеческие ценности. Как и предвидел Энгельс, «условия жизни... теперь подпадают под власть и контроль людей»[37]. И субъективные факторы исторического развития должны наконец прийти в полное соответствие с объективными требованиями времени. Поэтому, считает Б. Г. Кузнецов, «классическое, в значительной мере иллюзорное разделение труда между поколениями теряет смысл»[38]. Качественные изменения темпа и характера общественного прогресса заставляют переосмыслить и роль в нем смены поколений. Того же мнения, собственно, и Л. Н. Никитин: «В настоящее время естественная смена поколений не может больше служить регулятором, обеспечивающим научно-технический прогресс. Все чаще возникает ситуация, которая редко наблюдалась в предшествующие эпохи. Несмотря на сопротивление отдельных исследователей или целых научных коллективов, новая идея находит себе сторонников, постепенно изменяется психология ее восприятия, и она включается в функционирующую систему знаний»[39].

Следовательно, есть серьезные основания быть уверенным, что нетрадиционное понимание роли смены поколений в эволюции, согласно которому со временем она полностью исчерпает себя и перестанет быть необходимым фактором развития, в конечном счете утвердится в общественном мнении, став достоянием массового научного сознания.

Эта уверенность подкрепляется также тем обстоятельством, что информационный взрыв во всех областях знания и производства, необходимость с периодичностью всего лишь в несколько лет осуществлять переподготовку кадров, потребность в освоении смежных профессий или замене одной специализации другой, в быстром внедрении в практику научных открытий, в непрерывном образовании и т. п.— все это требует воспитывать в личности — к какому бы поколению она ни принадлежала — способность творчески подходить к любому делу.

Итак, мы имеем право сделать следующий вывод: смена поколений — необходимый фактор *лишь биологической эволюции*, вплоть до появления человека современного физического типа, тогда как социальная смена поколений уже не была необходимым фактором его развития, так как сама она обусловлена сложившейся в биогенезе гене-

тической программой жизнедеятельности человека. Однако социальная смена поколений еще могла сыграть и сыграла определенную роль в прогрессе человечества, пока он подчинялся стихийно действующим закономерностям. С переходом же человеческого общества на стадию сознательного, организованного развития социальная смена поколений, так же как в свое время и биологическая, полностью исчерпает себя и окончательно перестанет быть фактором социогенеза. В конечном счете практически исчезнет такое явление, как смена поколений, по крайней мере в том его значении, которое оно имеет теперь, хотя человечество по-прежнему, видимо, будет нести урон (например, в результате непредотвращенных во время космических катастроф, неизвестных ранее болезней, несчастных случаев и т. п.) и восполнять его рождением новых людей, необходимых и для освоения космических просторов.

В этой связи стоит подчеркнуть следующее: приведенные выше возражения против концепции практического бессмертия, неправомерно отождествляемого с абсолютным бессмертием, во многом, действительно, следствие недоразумения. В самом деле, раз практическое бессмертие не исключает в принципе возможности разрушения живого организма от той или иной внешней причины, то уже сейчас можно посоветовать нашему потомку не бросаться без оглядки в море, не прыгать в костер и не откладывать в долгий ящик общественно значимые дела в расчете на долгую жизнь. Кроме того, практическое бессмертие — это, как уже не раз отмечалось, радикальное продолжение не старости, а молодости, что и опровергает все надуманные видения нескончаемой дряхлости.

Личное практическое бессмертие, предполагающее прекращение смены поколений как фактора развития в его нынешнем смысле, не только не должно стать преградой на пути духовного прогресса, но, напротив, явится мощным импульсом движения человечества вперед, позволив максимально использовать творческий потенциал людей, неисчерпаемую уникальность каждого из них без колоссальных и нерациональных затрат на воспроизводство новых поколений, освоить космические просторы. Следовательно, уже сегодня можно говорить об объективной необходимости по-новому поставить и решать проблему бессмертия человека. Дело теперь за наукой, и прежде всего за биологией и медициной.

Глава 11

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАДИКАЛЬНОГО ПРОДЛЕНИЯ ЖИЗНИ

Камнем преткновения для поборников концепции практического бессмертия и ее оппонентов стал вопрос о реальных предпосылках решения этой проблемы. Оппоненты концепции либо в принципе и безусловно отвергают такую возможность, либо, признавая ее (в конечном счете лишь на словах), относят осуществление такой возможности в отдаленное и неопределенное будущее.

Важное место в этой дискуссии занимают два вопроса — бессмертны ли простейшие и болезнь ли старость. Одни [1] утвердительно отвечают на первый вопрос, полагая, что у одноклеточных нет естественной смерти, старости и некрона. Сторонники этой точки зрения не считают смерть атрибутивным признаком живого, утверждая, что запрограммированная смерть возникла позже, чем сама жизнь. Они признают потенциальное бессмертие простейших, полагая, что оно для живого не противоестественно. При этом речь не идет о неподвластности одноклеточных разрушению, смерти, поскольку данный факт очевиден и признается всеми без исключения. Под бессмертием простейших понимается отсутствие у них внутреннего механизма смерти, в первую очередь старения, фатально ведущего к естественной смерти. Некоторые на этом основании приходят к заключению о возможности бессмертия (при определенных условиях) и для многоклеточных организмов. Они расценивают способность простейших к потенциальному бессмертию как важный (даже решающий) аргумент в пользу достижимости реального личного бессмертия человека.

Другие ученые [2], напротив, решают этот вопрос отрицательно, утверждая, что явление смерти, т. е. прекращение существования живых организмов, констатируется на всех уровнях органического мира, включая и одноклеточных, иными словами, развитие во времени (старение) и прекращение индивидуального существования (смерть) суть общие свойства всего живого. Данная точка зрения принципиально исключает любую возможность достижения человеком бессмертия, о какой бы форме его ни шла речь.

Вопрос этот до сих пор далеко еще не решен. Между тем, как показывает теоретический анализ, учение о бес-

смертии простейших не имеет, видимо, того философского значения (мировоззренческого и методологического), которое ему обычно придают, поскольку потенциальное бессмертие одноклеточных (если оно и будет однозначно установлено) в принципе, может быть, необратимо утрачено многоклеточными организмами (как и считают некоторые ученые), а значит, данный факт теряет и свою доказательную силу.

Что же касается второй концепции, то ее сторонники, подчеркивая атрибутивность старения и смерти, их общеэволюционную природу, пытаясь обосновать неизбежность, неустранимость этих процессов и летального исхода для всего живого, не учитывают, что, во-первых, неправомерно преувеличивать значимость естественного, природного хода событий и, напротив, недооценивать возможностей разумного, искусственного вмешательства человека в течение этих процессов, т. е. изначально не присущее живому бессмертие может быть ему дано, во-вторых, из закономерности старения и смерти отнюдь еще не вытекает неизбежность того и другого. Словом, наличие или отсутствие у простейших свойства бессмертия не имеет решающего значения для признания или отрицания возможности достижения человеком практического бессмертия.

Аналогично решается вопрос, болезнь ли старение или не болезнь. Сложность этого вопроса в значительной мере кажущаяся. Иначе говоря, признание возможности лечить старость не исключает закономерности ее, как и признание неизбежности старения отнюдь не исключает возможность сделать старость «здоровой», «нормально» протекающей. Суть дела заключается в следующем. Одни (Теренций, Р. Бэкон, И. И. Мечников и др.)[3], понимая старость как болезнь, хотят тем самым сказать, что от нее можно вылечиться вообще, как и от иных болезней, т. е. полностью предупредить, устранить ее, тогда как другие (Ф. Верцар, В. Фролькис и др.)[4], акцентируя внимание на закономерном характере старости, в принципе отвергают такую возможность. «Старение как общебиологический процесс,— утверждает, например, Д. Ф. Чеботарев,— не может быть отождествлено с болезнью»[5].

По сути, все сводится к вопросу: существуют ли в современной науке, прежде всего в естествознании, основания для постановки вопроса о возможности удержать человеческий организм на пике его молодости, предупредив,

устранив старость как заключительный этап жизни, или нет?

Уже сегодня (как можно с определенным удовлетворением констатировать) достигнуты немалые успехи в борьбе с реальной смертью: ликвидированы многие заболевания (прежде всего инфекционной природы), обрывавшие жизнь массам людей, созданы более благоприятные социальные условия для общественного и индивидуального бытия человека и многое другое. В результате существенно возросла средняя продолжительность жизни людей, составляя теперь в развитых странах 70 и более лет [6]. Но наша страна отнюдь еще не заняла здесь подобающих ей передовых позиций. Е. И. Чазов, выступая на XIX Всесоюзной партконференции, отметил тот прискорбный факт, что мы «по уровню детской смертности находились на 50-м месте в мире после Маврикия и Барбадоса», а «по средней продолжительности предстоящей жизни занимаем 32-е место в мире»[7]. Это обстоятельство должно стать действенным стимулом активизации и интенсификации наших усилий выйти из такого кризиса.

Ясно, что современная наука, в том числе естествознание, не удовлетворится достигнутым в борьбе за продление жизни человека. И здесь существуют неисчерпаемые резервы. До сих пор главные усилия направлялись на противодействие внешним причинам смерти, и прежде всего социальным (например, инфекционным заболеваниям, антисанитарным условиям жизни трудящихся), которые преждевременно обрывали жизнь людей. И этот подход к решению задачи продление жизни был и до сих пор остается вполне оправданным.

Долгое время многим казалось (а некоторые не утратили подобных иллюзий еще и теперь), что средняя продолжительность жизни так и будет расти шаг за шагом, на год за год. Утверждалось даже, что уже к 1980 г. она достигнет 85 лет. Но, по мнению некоторых демографов, этот срок все еще остается мечтой [8]. Поэтому в последнее время даются более скромные прогнозы. По американским подсчетам, например, к 2033 г. средняя продолжительность жизни мужчин достигнет лишь 74,4, а женщин — 82,7 года, т. е. жизнь удлинится в среднем на 4 года [9]. Эта переоценка перспектив вызвана тем, что продолжительность жизни на протяжении уже сравнительно длительного периода фактически не увеличивается, а то и сокращается, хотя все равно женщины живут дольше мужчин

на 9—10 лет [10]. Рубеж в 70 лет средней жизни, достигнутый в нашей стране в 1971—1972 гг., пока оказался для нас максимальным достижением. Более того, данный показатель проявил тенденцию к понижению. По данным за 1978—1979 и 1983—1984 гг., средняя продолжительность жизни равнялась 68 годам.

Таким образом, существенное замедление темпов продления жизни отмечено уже давно, но изменений к лучшему практически не произошло. В постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР «Основные направления развития охраны здоровья населения и перестройки здравоохранения СССР в двенадцатой пятилетке и на период до 2000 года» подчеркнуто: «Длительное время не увеличивалась средняя продолжительность жизни»[11]. Но никакой специальной программы продления жизни предложено не было. Считается, по-видимому, что продление жизни — всего лишь простое следствие укрепления здоровья. Однако, как и прежде, наблюдается заметный разрыв между продолжительностью жизни женщин и мужчин. Если в 1958—1959 гг. показатель продолжительности жизни мужчин равнялся 64 годам, а женщин — 72 годам, в 1978—1979 гг.— соответственно 62 и 73, то в 1984—1985 гг. 64 и 73 годам [12].

Этот разрыв, как известно, во многом обусловлен большей пристрастностью мужчин к алкоголю, курению и другим вредным привычкам. Но дело не только в этом. «Половые различия смертности и продолжительности жизни человека,— полагают некоторые исследователи,— связаны с различиями в темпах старения. Одному календарному году у мужчин соответствует большая степень дезинтеграции жизненных функций, чем у женщин... Таким образом, для мужского организма характерна более жесткая, более уязвимая и более предсказуемая системная организация»[13].

Ясно, что традиционным путем можно еще достичь определенных результатов. Достаточно напомнить, что только за первый год после принятия известных мер по борьбе с пьянством и алкоголизмом количество смертных случаев от сердечно-сосудистых заболеваний сократилось на 100 тысяч. Как отмечает Д. И. Валентей, в 1986—1987 гг. за каждый год в среднем умирало на 200 тыс. чел. меньше, чем в 1984 г. Смертность трудоспособных мужчин от несчастных случаев сократилась на 37 %. Как раз в результате этих и ряда других демографических факторов

средняя продолжительность жизни населения страны и возросла на два года, причем у мужчин на 2,6 года [14].

Еще на несколько лет она увеличится, когда будут побеждены онкологические заболевания и устранены некоторые другие причины преждевременной смерти. Так, С. Н. Федоров, подчеркнув, что задача продления жизни — главная для нашей медицины, вместе с тем отмечает: «Снижение детской и общей смертности, инвалидности и временной заболеваемости позволит уже в ближайшие годы увеличить среднюю длительность жизни советских людей на три — пять лет» [15].

Наши недруги хорошо известны. Первый враг — 51 % всех смертей — сердечно-сосудистые заболевания, второй — 17 % смертей — рак, третий — диабет. Следовательно, ясно и направление главного удара, на котором необходимо в кратчайшие сроки добиться первых побед. Главной сферой вложений средств теперь должна стать медицина. «Плановики, экономисты,— говорит Е. И. Чазов,— пока продолжают относить медицину к так называемым непроизводственным отраслям. Они глубоко заблуждаются и скоро, думаю, это поймут. Сегодня я могу с полной мерой ответственности заявить, что медицина — одна из самых выгодных в экономическом смысле для государства отраслей» [16]. С этим трудно не согласиться, но надо помнить, что здесь не годятся технократические подходы и простые экстраполяции.

В самом деле, «чем больше средняя продолжительность жизни, тем меньше ее прирост в каждый последующий год» [17]. Значит, становится все более очевидным, что по мере продвижения к видовой продолжительности жизни проблемы, скорее, будут множиться, чем уменьшаться, хотя именно этот рубеж — пока наша стратегическая цель.

Успехи в продлении жизни практически не повлияли на видовую продолжительность жизни Гомо сапиенс. Иными словами, при относительной стабильности материальных условий продолжительность жизни людей фактически остается неизменной на протяжении столетий, а возможно, и всей истории. Подсчитано, что средний возраст 190 знаменитых людей эпохи классической древности равнялся 71,9 года, а 489 знаменитостей, умерших в первом десятилетии XX в., прожили в среднем 71 год [18]. Следовательно, скорость старения существенно не изменилась, смертность среди людей пожилого и старческого возраста осталась приблизительно на том же уровне и сама по себе

небольшая численность тех, кто прожил более ста лет, по уточненным данным, сегодня не выше, чем сто или двести лет назад. Выходит, что механизм старения, несмотря на все принятые до сих пор меры, остался прежним.

В свое время М. С. Бедный пришел к следующему выводу: «При достижении высокого уровня здоровья (например, при средней продолжительности жизни более 70 лет) воздействие социальных, медицинских факторов и здравоохранения наталкивается на все большее сопротивление биологических закономерностей, присущих природе человека, и вследствие этого значительно труднее становится добиться дальнейших положительных сдвигов»[19]. Следовательно, дело продления жизни вскоре зайдет в тупик — когда будет достигнут видовой предел продолжительности жизни людей. Он же, судя по всему, сравнительно невелик и, по некоторым подсчетам, составляет 98 ± 5 лет [20]. Б. Ц. Урланис полагает даже, что биологическая продолжительность жизни мужчин 86, женщин — 88 лет [21]. А по мнению В. И. Западнюка, «средняя продолжительность жизни наших современников составляет всего 1/2—2/3 максимальной продолжительности жизни человека»[22]. Значит, от видового предела жизни нас отделяет примерно полтора-два десятка лет.

Именно вследствие приближения к видовому барьеру жизни становится все яснее, что преодолеть его традиционными средствами уже нельзя, даже если будут созданы самые благоприятные условия для жизни, включая социальные. Поэтому внимание ученых все больше устремляется на внутренние причины старения и смерти. Закономерность изменения подхода к проблеме обусловлена тем, что старение стали объяснять наличием генетической программы. Как, например, считает Ф. К. Людвиг, «люди могут быть моложе или старше своих лет. Вследствие этого заболевания или смерть, связанные со старением, наступают в разном хронологическом возрасте. Причины этих различий в основном генетические»[23].

Западно-германский ученый А. Розенфельд полагает, что «прежние теории старения можно охарактеризовать как ,,теории изнашивания", хотя каждая из них выдвигает специфический вид износа организма как главную причину старения. Сегодня же характер научной дискуссии определяется генетическими теориями старения, согласно которым старение есть результат выполнения строгой наследственной программы: каждый из нас носит в себе не-

кие „часы старения“, которые в общих чертах и определяют темпы нашего увядания». Но из этого он делает решительный вывод: «...предопределенный финал жизни отнюдь не является чем-то абсолютным и незыблемым. И по мере прогресса в решении вопроса о том, почему мы старимся, возникает вопрос еще более дерзкий: а так ли уж неизбежна старость?»[24]. На это В. В. Фролькис возражает так: «К сожалению, вероятно, более правильная точка зрения, что старение — не запрограмированный процесс», поскольку, видимо, «генетически детерминировано не старение, а структура обмена веществ в организме»[25].

Согласно «эколого-генетической теории» Г. Д. Бердышева, «старение вызывается как генетическими, запрограммированными, так и стохастическими, экологическими факторами»[26]. С его точки зрения, есть только два направления борьбы за продление жизни: (1) перестроить генетическую программу жизнедеятельности организма и (2) противодействовать экологическим, случайным факторам, сокращающим или обрывающим жизнь людей.

Однако высказываются и принципиально иные соображения. Некоторые ученые отрицают генетическую запрограммированность позднего онтогенеза, считая, что представители биологических видов стареют с различной скоростью потому, что построены как бы из разного материала. При этом они ссылаются, например, на разные «сроки жизни» технических систем, задаваемые лишь особенностями их материала, устройства и функционирования. Они возражают против того, чтобы понятие «видовой предел жизни» отождествлялось с понятием математического лимита [27]. Однако приложение понятия «жизнь» к так называемым неодушевленным вещам, т. е. без должного учета качественных различий форм движения материи, лишь запутывает вопрос. Кроме того, понятие математического предела отражает статистический по своей природе феномен. В. В. Фролькис, например, утверждает, что «у животных любого вида, в том числе и у человека, существует значительный разброс в индивидуальной продолжительности жизни, ограниченный короткожителями и долгожителями, определение индивидуального БВ (биологического возраста.— *И. В.*) позволит предвидеть, потому и в какой-то мере повлиять на интенсивность возрастных изменений»[28]. Так что для ревизии этих понятий, судя по всему, сегодня нет достаточных оснований. Вместе с тем и при

таком подходе не отрицается возможность продления человеческой жизни [29].

Определенный интерес вызывает концепция Р. Кутлера, в работах которого развивается идея о том, что в ходе эволюции сложилась программа не старения, а антистарения [30]. Вполне возможно, что в случае подтверждения этого предположения возникнут новые перспективы радикального продления жизни.

Современная генетическая теория, несмотря на то что целый ряд принципиально важных вопросов еще остается открытым, позволяет четко и реалистично сформулировать задачу борьбы со старением и смертью. Так, В. М. Дильман утверждал, что «если естественные механизмы смерти осуществляются по определенному плану, то направленное воздействие на них возможно, т. е. возможно противодействие естественному ходу старения» [31]. Следовательно, предопределенность старения и смерти оборачивается возможностью конструктивного воздействия на ход этого процесса. Он утверждает это и в настоящее время. В одном из своих сравнительно недавних выступлений В. М. Дильман подчеркивает, что «для предотвращения онтогенетических по происхождению главных болезней как раз и необходимо замедлить скорость старения, т. е. повернуть биологический возраст вспять, а хронологический возраст пусть уж течет по своему календарю!» [32].

Итак, придя к выводу о генетической детерминации основных механизмов старения и смерти, видового срока жизни людей, современная наука все ближе к тому, чтобы познать и устранить внутренние причины этих роковых для человека явлений, т. е. к перестройке его природной программы, которая до сих пор оставалась в неприкосновенности. Согласно прогнозным оценкам, сделанным в 1981—1982 гг. более чем 200 экспертами, барьер видовой продолжительности жизни может быть снесен к середине XXI в. [33] Однако это событие надо должным образом подготовить и подготовку к нему начать уже теперь, ибо лишь при таком условии это действительно произойдет, и не исключено, что даже раньше указанного срока.

Успехи современных наук — генной инженерии, молекулярной биологии, микро- и макрохирургии (все шире применяющих тончайшие технические средства), трансплантологии и других — открывают многообещающие перспективы. Можно с полным правом утверждать, что воп-

рос о реальной победе над старостью и смертью из сферы фантастики перенесен на научную почву. И приоритет здесь принадлежит советской науке [34].

Бороться со старением и смертью предлагается по крайней мере двумя путями. Первый путь — предупреждение преждевременной старости, но не ее самой, ибо она «неизбежный этап развития организма»[35]. В. П. Войтенко с соавторами утверждают: «Старение — совокупность эндогенных процессов различной природы, сопряженных со временем и приводящих организм к смерти»[36]. Того же мнения и Н. М. Эмануэль с соавторами: «Старение — это универсальный, эндогенный, разрушительный процесс, который проявляется в повышении вероятности смерти»[37]. Но пафос этого подхода выражен, пожалуй, Д. Ф. Чеботаревым: «По существу, в распространенной формуле, определяющей конечные цели геронтологии: „Не только добавить годы к жизни, но и жизнь к годам“,— заключены и тактические, и стратегические ее задачи. Тактические задачи — борьба с преждевременным старением и хотя бы частичное освоение тех резервов, которые безусловно есть у человека и которые определяются неиспользованным периодом между современной средней и видовой продолжительностью жизни (между 70—74 и 90—100 годами), сохранение практического здоровья во весь период так называемого третьего возраста. Стратегические задачи — продление активного долголетия сверх сроков видовой, биологической длительности жизни человека»[38].

Казалось бы, такой подход учитывает и исчерпывает все возможности и перспективы борьбы за продление жизни человека. Однако на деле получается иначе. С одной стороны, геронтологи всячески избегают ответа на вопрос, сколько же лет может быть «прибавлено к жизни», где тот предел, за которым это делать уже станет в принципе невозможным. С другой стороны, они почему-то говорят лишь о «хотя бы частичном» использовании резервов человеческой жизнеспособности. И эта непоследовательность, неуверенность вполне понятна, ведь исходное убеждение в неизбежности старения и старости со всеми вытекающими отсюда трагичными и роковыми последствиями остается незыблемым.

Поэтому перспективы геронтологии в итоге оказываются довольно-таки ущербными — человек остается обреченным на старение и старость. «К нашему времени,—

констатирует В. В. Фролькис,— накопился колоссальный фактический материал об изменении психики, поведения, эмоций человека в старости, о снижении его работоспособности и памяти и др.»[39] Так что неотвратимая смерть должна представиться желанным избавлением от всех этих «прелестей» старости.

Правда, вопреки упомянутому «фактическому материалу», делаются (хотя и редко) не столько оптимистические, сколько «бодрячеcкие» заявления. Примером может служить статья в «Тайм» (Нью-Йорк) под претенциозным, противоречащим здравому смыслу и фактам, названием «Старость в радость». Однако все сводится к утверждению, что в пожилом возрасте дряхлость и болезни необязательны, т. е. речь еще об одной вариации на тему «молодые старики». Не удивительно, что здесь же звучит и знакомый мотив геронтологии: «Главная цель этой науки состоит сегодня не столько в увеличении верхнего предела человеческой жизни (в настоящее время — 115—120 лет), а в том, чтобы сделать жизнь пожилых людей эмоционально насыщенной и менее тягостной в физическом отношении»[40]. Словом, речь о старости ведется по-старому.

По этим причинам установки геронтологии начинают все менее удовлетворять современников. «Некоторые ученые,— пишет А. А. Корольков — считают, что расширительное понимание геронтологии позволяет создать единую науку о долголетии. Вклад геронтологии в учение о долголетии несомненен, и все же первоочередным объектом геронтологии является заключительный этап жизни человека, в то время как наука о долголетии должна включить в себя учение об оптимальном развитии на всех этапах онтогенеза»[41]. Не меняет сути дела и попытка заменить (или подменить) геронтологию гератологией — наукой о причинах старения [42].

Вот почему сегодня считается предпочтительным второй путь продления жизни. Это направление исследований можно было бы назвать ювенационным или ювенологическим (от лат. juvenis — молодой). Сторонники этого подхода говорят о сохранении молодости, а значит, о предотвращении старения и старости. Именно такой подход, по нашему убеждению, сейчас наиболее перспективен. И можно только приветствовать факт оформления этого подхода в новую дисциплину ювенологию — науку «о способах сохранения и возвращения молодости»[43].

Чрезвычайно глубокую, по нашему мнению, мысль высказал Б. А. Кауров: «Старение, по-видимому, не является необходимым элементом любой естественной смерти. Поэтому в общем случае более уместно говорить о позднем онтогенезе как этапе жизни, предшествующем смерти»[44]. Следовательно, старение он не считает всеобщей закономерностью развития живого. Этот вывод гораздо оптимистичнее, нежели вывод В. В. Фролькиса: «Старение — неотъемлемое свойство жизни»[45]. Приверженцы последней точки зрения не принимают в расчет возможности разумного вмешательства в естественные процессы, тем самым отдавая дань старому материализму, преклонявшемуся перед вечными законами природы.

Относительно же иных, кроме старения, механизмов естественной смерти допустимо предположить, что если возможно устранить механизм старения, то можно изменить и даже исключить любую другую ее внутреннюю причину. Таким образом, есть основания считать, что современная биологическая наука ставит своей целью радикальное продление жизни человека в оптимальных параметрах, т. е. удержание ее на пике молодости, а значит, предотвращение старения и смерти. Однако в организации как раз этих исследований возникли серьезные затруднения. Они в немалой степени обусловлены тем, что ювенология сформировалась практически в недрах традиционной геронтологии. Неудивительно поэтому, что возникли теоретическая и организационная неопределенность, непоследовательность мнений. Так, одни считают новый подход к проблеме продления жизни неприемлемым вообще [46], другие призывают очистить его от традиционных геронтологических наслоений [47], третьи убеждены, что ювенология должна получить собственные организационные формы [48].

Однако нельзя, на наш взгляд, утверждать, что ювенология (и иммортология) выделяется из геронтологии искусственно, ибо, во-первых, размежевание отнюдь не исключает их сотрудничества; во-вторых, дифференциация наук, как известно, одна из важнейших закономерностей их развития и нет никаких серьезных оснований полагать, что в данном случае дело обстоит иначе; в-третьих, стремление помочь десяткам и сотням миллионов пожилых и старых людей, максимально сохранить их способность к общественно полезному труду может быть достаточным психологическим и социальным оправданием

участия в геронтологических исследованиях; в-четвертых, самое главное, пожалуй, заключается в том, что сложившиеся в геронтологии парадигмы обрекают на заведомое неприятие нетрадиционные подходы.

Нельзя, конечно, не согласиться с требованием некоторых геронтологов глубже вникнуть в сущность старения, но нельзя и обвинять сторонников ювенолого-иммортологического подхода в «хлестаковщине» и других подобных грехах.

Поскольку предотвращение «преждевременной» старости (в чем и видят свою цель геронтологи) совсем не то же самое, что предотвращение самой старости, можно считать ювенационный подход действительно необходимым. И отрадно, что, несмотря на непонимание и противодействие, ювенология все же набирает силы. Еще сравнительно недавно можно было услышать лишь отдельные голоса в ее поддержку, затем же она стала обретать организационные формы.

В 1973 г. была создана Международная ассоциация по искусственному увеличению видовой продолжительности жизни людей во главе с дважды лауреатом Нобелевской премии Л. Полингом (ее почетным президентом), в деятельности которой принимают участие и советские ученые. В обращении этой ассоциации к ученым мира, в частности, было указано на ту «стену непонимания», о которую до сих пор разбивались идеи разработки средств радикального увеличения видовой продолжительности жизни. «Но сейчас,— подчеркивалось в обращении,— наступил переломный момент в сознании людей и истории человечества, открывающий перспективу радикального — на десятки, а в дальнейшем и на сотни лет — увеличения продолжительности жизни людей. Сейчас, наконец, созрело понимание принципиальной возможности и реального быстрого создания средств радикального искусственного отдаления естественных видовых сроков наступления старости и смерти у тех, кто еще не достиг старческого периода жизни, и создания средств омоложения уже состарившихся людей»[49].

Этот призыв нашел отклик у многих ученых мира. Однако выдвинутая проблема оказалась несравненно сложнее, чем тогда полагали. Тем не менее исследования продолжались. Вскоре после создания упомянутой Международной ассоциации при президиуме АН СССР была создана одноименная временная комиссия, а затем секция (ко-

торая, к сожалению, оказалась недолговечной). В Институте общей генетики АН СССР было проведено в 1978 и 1980 гг. два симпозиума [50], которые не стали, однако, традиционными. И все же они оставили определенный след в истории поиска средств радикального продления жизни человека. Большим событием в этом смысле стало создание в 1976 г. в Москве Общественного института ювенологии, который работает и в настоящее время [51]. Однако организационные формы исследований должны постоянно совершенствоваться.

По нашему мнению, назрела потребность в безотлагательном создании Научного ювенологического центра. Стратегической целью деятельности центра должно стать предотвращение старения и удержание человека на пике молодости посредством применения различных методов, включая прежде всего биологические. Исследования можно было бы вести в двух относительно самостоятельных направлениях: (1) мобилизации всех ресурсов человеческого организма на основе соблюдения современных правил здорового образа жизни; (2) изыскания средств (включая и искусственные) радикального увеличения видовой продолжительности жизни при сохранении оптимальных характеристик молодости, причем ведущая роль должна принадлежать методам воздействия на внутренние механизмы жизнедеятельности, в том числе на ее генетическую программу. Действительно, никакая новая, измененная генетическая программа не спасет человека от смерти, если он не будет строго следовать правилам здорового образа жизни, и никакой здоровый образ жизни не изменит стихийно сложившуюся генетическую программу, обрекающую его на старение и гибель.

Первый сектор (ювенологической профилактики) этого центра мог бы интегрировать и разрабатывать самые разнообразные приемы реализации природных человеческих возможностей, включая занятия физкультурой и спортом, рациональное питание, научно обоснованный режим труда и отдыха, аутотренинг, элементы системы йогов и многие другие способы мобилизации огромных ресурсов организма. Его деятельность способствовала бы устранению часто негативной и опасной для здоровья и даже жизни самодеятельности. Второй же сектор Научного ювенологического центра (искусственных средств биологического воздействия) мог бы объединить усилия тех, кто ставит целью предотвращение не просто преждевременной,

а именно самой старости и фатально следующей за ней смерти. Важную роль в деятельности ювенологического центра (возможно, в качестве его третьего сектора) должны играть пропаганда здорового образа жизни, разработка соответствующих методик и оказание помощи в организации работы на местах, например в создании специализированных кооперативов, аналогичных «Молодости».

Однако ни в коем случае ювенология не должна утрачивать свои специфику и оптимистичность. Сползание на позиции геронтологии совершенно недопустимо. А такая опасность вполне реальна. К примеру, вопрос: «Неизбежно ли старение организма и его можно только затормозить, или же в будущем мы раскроем секрет бессмертия и вечной молодости? И если нет, то какой максимальной продолжительности жизни можно достигнуть?» — В. В. Фролькис назвал всего лишь «занятным» и ответил на него весьма просто: «Надо сказать, что речь идет не просто об увеличении продолжительности жизни. Реанимация, удлинение периода дряхлости, никому не нужна. Речь идет об улучшении качества жизни. Это означает, что люди в возрасте 60—70 лет должны быть более здоровыми и работоспособными»[52]. А в 80? А в 90? А потом?

На эти вопросы отвечают примерно так: «Не будем пока ловить журавля в небе, не будем сразу замахиваться на продление жизни до 250 лет. Давайте попытаемся полноценно и активно дожить до нижнего порога видовой продолжительности — только до 100. Но, повторяю, полноценно и активно»[53]. Конечно, «синица в руках» — это тоже неплохо, но вряд ли этого достаточно. Между тем (судя, по крайней мере, по названию публикации) именно к этому сводится мнение Е. Б. Красовского[54]. Такой подход к решению столь животрепещущей и мировоззренчески значимой проблемы представляется сегодня ограниченным.

Целенаправленная борьба со старением должна вестись широким фронтом, с применением методов совершенствования организма, включая, например, пересадку (и регенерацию) органов (сердца, почек и др.), создание искусственных их аналогов, разработку средств предотвращения биологической несовместимости, совершенствование иммунной системы, предотвращение злокачественных новообразований и сердечно-сосудистых заболеваний, искоренение привычек, разрушающих здоровье и укорачивающих жизнь (алкоголизма, курения, пристрастия к како-

му-либо виду питания и др.), и многое другое, о чем хорошо известно общественности.

В меньшей степени ей известны попытки воздействовать на генетическую программу жизнедеятельности организма во имя радикального продления индивидуального существования. Между тем в этой области исследований получены обнадеживающие результаты, убедительно свидетельствующие о подвижности видовых пределов жизни и возможности продлевать период молодости. Б. А. Кауров, например, отмечает, что продолжительность жизни пчелиных трутней, умирающих непосредственно после оплодотворения самок, в случае изоляции их от самок увеличивается в 8—10 раз по сравнению с видовой нормой; неполовозрелые лососи с удаленными гонадами живут в несколько раз дольше, чем нормальные особи; если уберечь от цветения однолетнее растение, то продолжительность его жизни можно увеличить до нескольких лет; в случае удаления прилежащих тел у домовых сверчков они живут вдвое дольше остальных, причем после смерти у них сохраняются морфофункциональные особенности ряда органов, присущие молодой стадии имагональной жизни [55]. И дело здесь, понятно, не в названных методах, заведомо неприложимых к человеку и могущих вызвать лишь усмешку, а в самом факте чрезвычайной подвижности видовых границ жизни.

Радикальному продлению жизни призваны содействовать разрабатываемые различными группами исследователей так называемые геропротекторы (по нашему мнению, их лучше называть витапролонгаторами), т. е. средства, увеличивающие сроки индивидуальной жизни, в частности антиоксиданты [56], интенсивный поиск которых ведется сегодня в ряде лабораторий (например, путем исследования дибунола)[57]. Весьма плодотворны также идеи, развиваемые М. М. Виленчиком, который, изучая функции «ювенильных» (как он их называет) генов, пришел к важному выводу: «Не умаляя других подходов к продлению так называемой видовой продолжительности жизни, следует признать, что восстановление или компенсация этих функций, увеличение их эффективности, в частности методами генной инженерии,— реальный путь преодоления старения»[58]. Большой интерес вызывают и его изыскания в области репарации ДНК [59].

Важной областью исследований, результаты которых должны содействовать отдалению и предупреждению ста-

рости, стало сохранение и восстановление защитной способности организма. Поскольку, как подчеркивает Г. М. Бутенко, «среди различных явлений, характеризующих старение иммунной системы, морфологические и функциональные изменения вилочковой железы представляются наиболее постоянными и достоверными»[60], то «замедление развития возрастных изменений иммунитета, компенсация нарушений, заместительная терапия и уравновешивание различных звеньев внутри системы иммунитета — вот, вероятно, те основные направления исследований, которые могут принести существенные результаты в ближайшее время»[61].

Очень многообещающими представляются исследования Н. Н. Исаева, который (по оценке С. Е. Кашницкого) «занимается самой удивительной научной проблемой в мире — достижением бессмертия»[62]. Суть этих исследований заключается в изучении так называемого «зацикливания» жизнедеятельности живого организма, что позволяет сохранить или возвратить характеристики практически любого момента жизненного цикла. Успехи в этой области продемонстрированы Н. Н. Исаевым на примере клена, сохранившего ярко-зеленую листву в зимнюю пору. Подтверждают возможность сохранения молодости (что в первую очередь привлекает наше внимание) и другие факты. При этом нередко утверждается, что на решение этой задачи может рассчитывать уже нынешнее поколение. Несомненно, что эти исследования должны быть энергично поддержаны и интенсивно продолжены.

Можно было бы без труда указать и на другие достижения подобного рода. Правда, они, как правило, получены в результате экспериментов над растениями и животными, а потому, понятно, их нельзя экстраполировать на человека. Но их значение именно в том, что они подтверждают возможность преодолеть видовые барьеры жизни.

В целях координации подходов и усилий многочисленных, но пока разрозненных научных коллективов была разработана общесоюзная комплексная межотраслевая научная программа «Продление жизни». В нее, по словам В. И. Западнюка, «входит изыскание способов и средств, способствующих сокращению до минимума гибели клеток при старении, предотвращению возрастных дисфункций органов и систем, существенному отдалению сроков наступления старости и смерти»[63].

Программа «Продление жизни» — большой шаг на пути к великой цели, но сводить к геронтологическим и гериатрическим моментам ее нельзя, о чем свидетельствует, в частности, тот факт, что в эту программу включена тема автора настоящей книги — «Философские и социальные аспекты проблемы радикального продления жизни человека» (С. 07.04.03.01).

Наука, судя по всему, сможет значительно отодвинуть видовой предел жизни, решив грандиозную проблему. Но каков же смысл этой проблемы? Ответ на этот вопрос дать не просто. Поэтому одни считают эту проблему социальной, другие — биолого-социальной, третьи — биологической. Но глубже всего, видимо, проник в суть ее А. Фуртмаир-шу. «Старение,— подчеркивает он,— это в первую очередь биологический процесс. Однако он находится в тесной взаимосвязи с этическими, социальными и прочими окружающими воздействиями»[64]. В этом, и только в этом, смысле проблему радикального продления жизни нужно все же считать проблемой биологической. Иными словами, решить ее могут биологи, но лишь при успешном решении социальных и прочих проблем.

Итак, с учетом сказанного выше можно сделать вывод, что хотя современной науке еще не известен ни один факт очень долгого существования человека в поре молодости и нет пока достаточных предпосылок для обеспечения такого состояния, но уже теперь в основном определены пути и средства достижения этой заветной цели.

Глава 12

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПОСТАНОВКИ И РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ПРАКТИЧЕСКОГО БЕССМЕРТИЯ

В современных условиях развития общества особую значимость приобрело философское осмысление проблемы человека. «Философская картина мира (онтологический аспект философии),— отмечают В. П. Петленко и В. Ф. Сержантов,— представляет собой такое теоретическое построение, в котором центральной проблемой является человек, его место в мире, его историческое развитие, развертывание его социальной природы. Эта проблема марксистской

философии рассматривается как проблема эволюции родовой сущности человека»[1].

Одним из важнейших аспектов этой проблемы стало продление человеческой жизни. «Проблема долголетия и связанные с ней вопросы старения, продолжительности жизни, сохранения оптимальных физических и интеллектуальных сил,— подчеркивает А. Корольков,— всегда находились в поле зрения философии... Современное обсуждение вопросов долголетия убеждает нас в том, что узкоспециальное их решение оказывается ущербным, философский подход остается по-прежнему не только перспективным, но определяющим сущностные характеристики долголетия человека»[2]. Сказанное тем более справедливо по отношению к проблеме сверхдолголетия человека, т. е. его практического бессмертия.

Пытаясь философски осмыслить названную проблему, очень важно учитывать то обстоятельство, что марксистская теория, возникшая и развившаяся на базе современной ей науки (в частности, естествознания XIX в.), не могла еще серьезно рассматривать такие вопросы. Основоположники марксизма исходили из всеобщей необходимости смерти и отсутствия какой бы то ни было реальной возможности (пусть даже весьма отдаленной) устранить ее [3]. Однако дух и методология марксизма — и это сегодня самое главное — оказались надежной философской основой современной постановки проблемы устранения фатальности смерти.

Исключительное, но далеко еще не достаточно осознанное методологическое значение приобрело, по нашему мнению, диалектико-материалистическое понимание характера вечных законов природы. Они, по словам Ф. Энгельса, становятся все более историческими законами, что было им проиллюстрировано на простом и убедительном примере такого «вечного закона природы», как кипение воды при 100 °С: отсутствие определенных условий или одного из них исключает и действие закона или заставляет его действовать иным образом [4]. Следовательно, человек может научиться противопоставлять друг другу законы или, напротив, усиливать их действие, что отрицает метафизические представления о фатальности и вечности законов, в том числе и о фатальности смерти.

Велика также методологическая ценность марксистского толкования диалектики свободы и необходимости. Ф. Энгельс, например, подчеркивал, что «не в воображае-

мой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека»[5]. Логично, значит, предположить, что, изменив условия действия соответствующих законов, можно *заставить* их действовать так, чтобы человек смог осуществить свою заветную цель: удержав жизнедеятельность организма на уровне оптимальных параметров, предотвратить старение и смерть.

Казалось бы, это безусловно противоречит известным энгельсовским положениям о связи жизни и смерти, о том, что смерть необходима и содержится, как зародыш, в самой жизни [6]. Этим, как обычно считают, однозначно обосновывается неизбежность смерти. Но существует и иная, на наш взгляд более верная, интерпретация этих положений. Так, А. М. Жаров считает, что сказанное Энгельсом «отнюдь не ведет к отрицанию потенциального бессмертия, так как не только возможны, но и реально существуют такие материальные системы, в которых отдельные элементы, выходя из строя, не препятствуют их функционированию»[7]. Кроме того, нельзя не принимать во внимание незавершенность самой «Диалектики природы», а значит, нельзя рассматривать суждения Энгельса в качестве окончательного приговора идее практического бессмертия.

Более обстоятельно о сути жизни Энгельс говорил в «Анти-Дюринге». Здесь он показал роль основного противоречия живой природы — ассимиляции и диссимиляции, подчеркнув, что для нормального функционирования организма важна гармония этих процессов. «Как только в белковом теле,— пишет Энгельс,— прекращается это непрерывное превращение составных частей, эта постоянная смена питания и выделения,— с этого момента само белковое тело прекращает свое существование, оно разлагается, т. е. *умирает*»[8].

Не менее определенно звучит та же тема и в другом месте той же книги: «...жизнь состоит прежде всего именно в том, что живое существо в каждый данный момент является тем же самым и все-таки иным. Следовательно, жизнь тоже есть существующее в самих вещах и процессах, беспрестанно само себя порождающее и себя разрешающее противоречие, и как только это противоречие

прекращается, прекращается и жизнь, наступает смерть»[9]. Однако нигде в «Анти-Дюринге» не сказано, что смерть — неизбежный результат жизни, хотя, действительно, прекращение действия основного в организме противоречия ведет к его гибели.

Ну а если мы научимся удерживать это противоречие от разрешения? Понятно, что так поставить вопрос Энгельс еще не мог. Но мы-то живем совершенно в другое время — в эпоху научно-технической революции. Почему же не попытаться найти лазейку между жесткими каркасами естественных законов? Тогда, не отменяя энгельсовского вывода: «Жить — значит умирать»[10], мы сможем с полным правом сказать: «Умирать — еще не значит умереть!» Уверенность в праве говорить о возможности стабилизации основного противоречия органического мира на уровне оптимальных параметров жизнедеятельности организма подкрепляется также тем, что диалектический материализм различает необходимость и неизбежность. Советские философы показали, что необходимость тождественна неизбежности лишь тогда, когда исключаются все возможности, кроме одной [11]. Отсюда так же логично вытекает, что если ныне старение и смерть неизбежны, то это не означает, что так будет во веки веков. Тем более что первые удары по видовым барьерам жизни (как об этом сказано выше) уже нанесены и у нас нет философских оснований сомневаться в нашей способности опрокинуть эти барьеры или убрать их совсем.

С тех же позиций мы должны понимать взаимосвязь необходимого и случайного. В философской литературе показано, что люди могут, создав соответствующие условия, активно содействовать превращению нужной случайности в необходимость, а вредной необходимости — в случайность [12]. Отсюда, на наш взгляд, можно заключить, что, поскольку необходимость стареть и умирать бесспорно противоречит интересам людей, нужно, познав условия проявления этой необходимости, искусственно изменить их и придать стихийно сложившимся природным процессам регресса организма форму случайности, а затем и полностью исключить их.

Ограниченность человека, как существа природного, биологического, постепенно преодолевается благодаря тому, что он вместе с тем и социальное существо с присущими ему сознанием и способностью к целеполагающей деятельности. Неисчерпаемость возможностей для разви-

тия социального в человеке вселяет уверенность в том, что он выйдет не только за пространственные пределы жизни, определенные ему природой (о чем убедительно свидетельствует, например, выход его в космос), но и за временные пределы индивидуального существования. Однако до сих пор над нами довлеет разоружающее сомнение, этакая негативная уверенность, которую высказал, в частности, М. С. Каган: «Если по отношению к пространству человек ощущает свою власть, хотя и не изначально данную, но прогрессивно нарастающую и — в принципе и в перспективе —безграничную, то над временем он не властен и вряд ли может рассчитывать на то, что оно когда-либо станет ему подвластным»[13]. Такое умонастроение, на наш взгляд, порождено осознанием того факта, что овладение временем оказалось более трудным и сложным делом, чем овладение пространством. Но Человеку разумному, уверенно расширяющему границы ноосферы, должно стать подвластно не только пространство, но и время его жизни.

Поэтому разработка подходов к практическому бессмертию представляется логичным шагом вслед за обоснованием идеи бессмертия человечества, которая в настоящее время развивается рядом советских философов [14]. Но многие доводы в пользу бессмертия человечества могут стать доводами в пользу индивидуального бессмертия. Так, исходя из диалектики конечного и бесконечного, можно утверждать, что индивид как конкретная биосоциальная система, будучи конечным, вместе с тем потенциально способен реализовывать в себе бесконечность, постоянно обновляясь телесно (в процессе обмена веществ) и совершенствуясь социально. Иначе говоря, оставаясь всегда себетождественной личностью, с течением времени он будет становиться другим телесно, а обладая сознанием, будет изменять свое социальное качество.

Из Марксова афоризма «Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть»[15] нельзя делать вывод, что люди вместе с Землей образуют некую механическую изолированную систему, которая неизбежно будет разрушена возрастающей энтропией, согласно второму закону термодинамики. Уже и само понятие «механического» претерпело существенные изменения, в частности благодаря рождению синергетики. Как разъясняет Г. И. Рузавин, «этим древнегрече-

ским словом Г. Хакен, профессор Штутгартского университета, предложил обозначать совокупный, коллективный эффект взаимодействия большого числа подсистем, приводящий к образованию устойчивых структур и самоорганизации в сложных системах»[16].

В отличие, например, от кибернетики, имеющей дело преимущественно с техническими системами, созданными человеком, синергетика исследует как раз конкретные механизмы и закономерности самоорганизации, свойственной прежде всего системам неорганического мира (о чем раньше практически ничего не знали), что позволило лучше понять многие процессы, происходящие в неживой природе, обогатило наши представления о процессах перехода от неживого к живому. «С философской точки зрения,— подчеркивает Г. И. Рузавин,— вопросы, связанные с самоорганизацией, проливают новый свет на процессы усложнения и развития материи, ее эволюции от низших форм к высшим». И «основной философский урок, который можно извлечь из современного развития синергетики, состоит, таким образом, в том, что она впервые научно доказала наличие самоорганизаии в системах неорганической природы. Благодаря этому была выявлена несостоятельность резкого противопоставления неорганической природы органической, и тем самым стало возможным глубже понять закономерный переход от неживых систем к живым системам»[17]. Действительно, хотя синергетика делает пока лишь первые шаги, уже теперь несомненен ее немалый вклад в познание закономерностей саморазвития материи.

Именно синергетика помогает в несравненно большей мере, чем до сих пор, осознать ограниченность классической термодинамики (по сути дела, термостатики) и негэнтропийную природу живых систем, в том числе и человеческого организма, как принципиально открытых систем. А это, на наш взгляд, поможет отказаться от многих предвзятых представлений (в частности, по отношению к возможности радикального продления жизни человека вплоть до достижения им своего практического бессмертия).

Одним из таких представлений Г. И. Рузавин считает метафизическое представление о движении, тормозившее развитие и философской мысли, и самого естествознания. Отсюда и такой, например, его вывод: «Значительные трудности для правильного понимания процессов

движения, организации, усложнения и развития материи возникли также в связи с неверной интерпретацией второго начала термодинамики»[18]. Это начало, как известно, постулирует обязательное возрастание энтропии в замкнутой системе. Однако оно стало некритически переноситься на описание незамкнутых систем, и это породило массу неточных и прямо неверных представлений и утверждений. К примеру, принцип возрастания энтропии был распространен на живые системы, поскольку все они «являются принципиально незамкнутыми, способными к самоорганизации благодаря обмену веществом, энергией и информацией с окружающей средой. Поэтому большинство биологов теперь считают, что второе начало термодинамики в таких системах применяется к системе и ее окружению в целом. Вследствие этого энтропия в самой живой системе уменьшается за счет ее увеличения в окружающй среде. Иными словами, порядок и организация в системе создаются за счет уменьшения упорядоченности вне системы»[19].

Излагая взгляды М. Эйгена, со ссылкой на его работу «Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул», Г. И. Рузавин, в частности, пишет: «Поскольку живая материя... избегает прихода к равновесию, постольку для удержания ее вдали от него мы должны постоянно компенсировать рост энтропии, т. е. питать систему свободной энергией или веществом, богатым энергией. Эта энергия используется для поддержания определенных реакций, которые не дают системе прийти в инертное или „мертвое" состояние»[20]. Но отсюда можно сделать очень важный вывод: человек, включенный в поток вещества, энергии, информации и социального наследования и обладающий свойством негэнтропийности, в принципе способен стать «вечным двигателем», если только сумеет отладить свой механизм усвоения и переработки энергии и вещества так, чтобы он никогда не ломался и им можно было легко управлять.

Вместе с тем если человечество уже потенциально бессмертно, то для индивида это пока лишь формальная, мыслимая возможность. Превращение ее в реальную возможность, а затем и в действительность должно стать задачей научно-технического и социального прогресса. Каким бы долгим ни стал срок жизни, живое разумное существо не устанет жить. Большие философы и жизнелюбы это хорошо понимали во все века. Так, в повести Вольте-

ра «Микромегас» некий великан со звезды Сириус и существо с планеты Сатурн, способные, по земным меркам, жить вечно, жалуются, что их бытие длится лишь «мгновение». И Вольтер их «понимает»: «Когда приходит время отдать тело стихиям и возродить природу в другой форме,— то есть то самое, что называется умирать,— когда этот час превращения наступит,— то — жили ли вы вечность или один день — это уже решительно все равно»[21].

Конечно, научиться жить двести, а то и пятьсот лет — это тоже будет большим завоеванием человечества. Но все равно это будут лишь вехи на пути к практическому бессмертию.

Как уже отмечено, понятие практического бессмертия в противоположность религиозным понятиям (абсолютное бессмертие, вечная жизнь, бессмертие души и т. п. означает не просто долголетие, а именно бессмертие, но бессмертие относительное, когда не исключается возможность разрушения человеческого организма, но вместе с тем и возможность того же организма функционировать неограниченно долго, когда беспредельность продолжительности жизни выражается, по словам А. Колмогорова, таким сверхбольшим числом, которое для него оказывается практически бесконечным [22], а сам человек — практически бессмертным. Только при помощи такого понятия можно отразить принципиальную значимость развиваемой здесь концепции. И сегодня с удовлетворением можно констатировать, что идея личного бессмертия постепенно включается в систему научно-материалистического мировоззрения как принципиально важный ее элемент, как идеал, влияние которого неуклонно возрастает.

Специфика понятия практического бессмертия также в том, что оно предполагает непременное сохранение молодости. Данное обстоятельство полностью снимает возражения против практического бессмертия вроде тех, какие выдвигает В. В. Фролькис. Понятие практического бессмертия категорически исключает кошмары беспредельного одряхления.

Для обозначения человека, запрограммированного (генетически и социально) на практическое бессмертие, было предложено понятие Homo immortalis — Человек бессмертный [23], наиболее точно, на наш взгляд, выражающее его качественное отличие от современного человека. Вероятно, уже теперь нужно говорить о постепенном форми-

ровании этого человека, поскольку для достижения такого бессмертия потребуется изменить многие свойства и качества современного нам индивида. Однако, соглашаясь в принципе с возможностью появления Homo immortalis, некоторые ученые полагают, что это будет представитель современного вида — Homo sapiens [24]. Вопрос этот, однако, выглядит довольно схоластичным, и мы его пока оставим ради других вопросов.

Множество нетрадиционных вопросов, в частности аксиологических, возникших при обсуждении названных выше понятий, было предложено рассматривать в рамках иммортологии — новой науки о бессмертии, практическом бессмертии [25]. Такое название отличает эту науку от иммортализма — различных религиозно-идеалистических версий личного бессмертия. Что же касается соотношения ювенологии и иммортологии, то, по нашему мнению, первая есть естественно-научная составляющая второй. Иммортология действительно приближает нас к той науке будущего, в которой, как предсказывал Маркс, сольются воедино науки о природе и науки о человеке [26].

Таковы некоторые узловые понятия нового, нетрадиционного подхода к проблеме бессмертия человека, которые позволяют осмыслить и выразить мировоззренческое, методологическое и прогностическое ее значение. Ясно, что этот понятийный аппарат будет совершенствоваться и развиваться, но пока он представляется наиболее выразительным. Однако непременным условием его восприятия и принятия должно быть соблюдение требования не подменять понятие «практическое бессмертие» понятием «бессмертие» (в его обычном и привычном абсолютном значении).

Таким образом, борьба за продление жизни человека проходит, на наш взгляд, три основных этапа — геронтологический (когда речь идет о продлении старости, в бесперспективности чего все более убеждаются даже сами ведущие геронтологи), ювенологический (когда открываются неведомые ранее перспективы продления индивидуального существования на пике его характеристик) и иммортологический (когда личность станет практически бессмертной). В этой связи возникает множество традиционных и нетрадиционных вопросов нравственно-гуманистического характера. Некоторых из них необходимо хотя бы кратко коснуться. К их числу относятся вопросы, поднятые в работах и выступлениях И. Т. Фролова.

И. Т. Фролов высказал немало интересных мыслей, хотя и не со всеми из них можно согласиться. Так, утверждается, что нельзя объявлять целью науки и общества продление индивидуальной жизни, поскольку прогресс общества состоит в развитии богатства человеческой природы, во все большей социализации личности, что потребует, в частности, иного «отношения к смерти, причем не только в научных, но и в социально-этических, нравственно-гуманистических аспектах»[27]. Вместе с тем развивается тезис, согласно которому увеличивать продолжительность человеческой жизни до тысячи лет и даже до бесконечности можно лишь при отказе от социально-этических и гуманистических зависимостей. Но эти доводы можно использовать как для опровержения концепции практического бессмертия, так и для ее обоснования. Поэтому позиция И. Т. Фролова — это позиция человека, весьма осторожного в своих прогнозах. «Будет ли человечество всегда стремиться к максимально продолжительной длительности индивидуальной жизни и тем более к ее бессмертию? Или же оно найдет другие решения, когда его социально-этическое и нравственно-гуманистическое сознание изменит само понимание смысла человеческой жизни до такой степени, что личность не будет отделять себя от человечества, потребности и интересы которого окажутся наивысшими для нее?» — предпочитает спросить он. И ответить на это предпочитает столь же неопределенно, подчеркивая, что «длительность жизни отдельной личности будет определяться конкретно-историческими условиями, возможностями и потребностями общества, совпадающими с личностными. И следовательно... сознание, определяемое в целом бытием будущего общества, будет активно воздействовать на бытие как самого этого общества, так и каждой отдельной личности, включая длительность ее жизни»[28].

Однако все это можно понять так, что со временем сознание личности станет столь высоким, а ее интересы и потребности будут настолько совпадать с общественными, что человек станет умирать лишь в том случае, если этого потребуют интересы и потребности общества, причем это и будет считаться верхом гуманизма, поскольку человек умрет по собственному желанию, совпадающему с общественным, и тем самым трагизм окажется устраненным. Но подобная перспектива представляется нам более чем маловероятной. Несравненно вероятнее такое положение ве-

щей, когда интересы и потребности общества сделают необходимой не смерть, а жизнь неповторимой личности, ее бессмертие, именно практическое бессмертие, и только в этом случае будет снята извечная трагичность жизни, ибо исчезнет сама смерть.

Верхом осторожности можно считать отношение И. Т. Фролова к вопросу об увеличении видовой продолжительности жизни, ибо резюме его таково: «Нужно ли пытаться это делать за тех, кто придет за нами и вместо нас: ведь они, конечно, будут и разумнее, и гуманнее нас»[29].

Те же мотивы звучат и в работах других авторов. Так, можно, например, прочесть следующее: «Как это ни трудно, но все же надо признать, что, хотя мы, поколение XX века, и поднялись намного выше своих предков, наше общество целиком пока не состоит из совершенных, образованных, лишенных пороков людей — всесторонне развитых личностей. На смену нам идет лучшее, более цельное, более энергичное, более умное и талантливое поколение XXI века»[30].

Положим, это абсолютно верно и потомки будут разумнее и гуманнее нас. Но будущее-то начинается сегодня, и потомки тем скорее обретут предсказываемые достоинства, чем больше для этого сделаем мы.

Немало осторожного скепсиса высказывается в отношении целесообразности даже и выхода за видовые границы жизни, «поскольку это предполагает существенное изменение человеческого организма с помощью „гомотехнологии", что может угрожать утратой человеческой индивидуальности, идентичности личности и пр.»[31]. Такую опасность, конечно, нельзя сбрасывать со счетов, но «и ученые, и общественность должны активно бороться за то, чтобы эта опасность так и осталась возможной лишь теоретически»[32].

Мы не имеем морального права ограничиваться попытками сохранить интеллектуальные способности личности до ее неизбежной старости по принципу чеховского персонажа: «Как бы чего не вышло». Не бороться за практическое бессмертие — все равно что прекратить освоение космоса, овладение ядерной энергией и многое другое, ссылаясь на непредсказуемость последствий этого. Но такими пророчествами прогресс не остановить. Нельзя также забывать, что эти страхи не имеют силы за рубежами нашей страны, и бояться последствий — значит опять от-

ставать. А ведь, как уже было показано, советская биологическая наука занимает сегодня передовые позиции в исследовании механизмов старения и в борьбе за продление жизни человека.

Не перелагать бремя ответственности на плечи потомков, откладывая на неопределенное время актуальные исследования, а все более настойчиво и интенсивно проводить их, сознавая всю меру ответственности за их последствия,— таков, по нашему убеждению, единственно реальный и надежный путь развития науки вообще, а в деле продления жизни человека в особенности. Короче говоря, нельзя накладывать табу на те или другие исследования, исходя из априорных, умозрительных соображений, ибо это уж наверняка чревато серьезными последствиями.

Что же касается опасности утраты человеком своей индивидуальности в результате биологического воздействия на жизнедеятельность организма и особенно на его генетический аппарат, то ее не следует ни умалять, ни преувеличивать. Понятия «человеческий индивид» и «личность» диалектически взаимосвязаны, и их недопустимо противопоставлять друг другу. Это означает, в частности, что индивид, как представитель вида Homo sapiens, не просто биологическое существо, но существо, обладающее разумом, а разум — явление также и социальное. Однако и личность — не чисто социальное явление, поскольку, по определению, она есть человеческий индивид, т. е. принадлежит к тому же виду. Отсюда следует, что нельзя считать допустимыми манипуляции ни над человеческим индивидом как лишь биологическим существом, ни над личностью как лишь социальным феноменом, ведь индивид и личность — это и биологическое, и социальное явление.

Таким образом, нельзя не согласиться с И. Т. Фроловым в том, что манипуляции (хирургические ли, особенно связанные с пересадкой мозга или его частей, психотерапевтические ли, а тем более генетические) категорически должны быть осуждены и исключены. Однако речь может и должна идти только о запрете неоправданно рискованных и безответственных экспериментов над человеком, а отнюдь не о исследованиях при помощи разработанных наукой методов и средств, включая конструктивные воздействия на мозг, генетические механизмы и т. п. (при непременном условии честного и исчерпывающего информирования испытуемого о целях, возможных последствиях

эксперимента и при обязательном его согласии на такие опыты).

Не исключено, конечно, что кто-то предпочтет сохранение своей индивидуальности возможности продлить жизнь своего мозга в чужом теле в случае утраты жизнеспособности своего собственного (например, в результате автомобильной аварии) или, наоборот, жизнь своего тела с чужим мозгом. И все-таки следует иметь в виду, что более или менее радикальное изменение индивидуальности происходит постоянно: в результате воспитания (а тем более перевоспитания), заболевания или излечения от недуга (что нередко существенно меняет потенции и характер личности), а также вследствие многих других причин. Представляется поэтому необоснованным предположение, будто со временем люди будут предпочитать сохранение своей индивидуальности продлению собственной жизни, а смерть — продлению своего бытия. Скорее, думается, будет наоборот: люди никогда не станут относиться к смерти легче, чем к утрате каких-то личностных, индивидуальных черт. Смерть есть смерть — независимо от того, наступила ли она от болезни или от старости, и потому человек никогда не прекратит борьбы против любых явлений, ее вызывающих. Думать, а тем более писать и говорить иначе — значит вольно или невольно утверждать смерть, а не жизнь.

Что же касается проблемы (на наш взгляд, скорее псевдопроблемы), гуманна и нравственна ли пересадка органов (мозга, сердца и т. п.), то подлинно гуманным и благородным было, например, поведение одного из героев повести В. Титова «Всем смертям назло...». Этот герой с могучими руками и неизлечимым сердцем, не веря в благополучный для себя исход операции, предложил хирургу свои еще «живые» руки, чтобы тот «пришил» их другому человеку — крепкому, но оставшемуся без рук. И очень был огорчен, когда хирург отказался это сделать, мотивируя свой отказ в основном тем, что руки все равно не приживутся [33].

Тот хирург исходил из возможностей современной ему медицины. Многие ученые также ссылаются на возможности современной науки. И совсем неудивительно, что долгую творческую старость они считают привлекательнее «скучного бессмертия». С такой точки зрения альтернатива бессмертию только смерть, трагизм которой «не может снять никакая философия, даже самая оптимистичная»,

как не снимает его сознание «не только родового, но и личностного бессмертия в культуре человечества, в его истории». Отсюда, конечно, и этот выпад против оптимистической философии: «...скорее не оптимизм, а реализм — точнее, научный, реальный гуманизм — должен утверждаться нами в качестве нравственно-философской основы марксистского подхода к вопросам смерти и бессмертия человека»[34]. Отсюда же недалеко и до утверждения особой «культуры умирания», до любования мужественным подходом к нему тех, кто исповедует «научный, реальный гуманизм»[35].

Справедливости ради отметим, что все эти рецепты прописываются личности, а не всему обществу. Будущее общества воспринимается обычно с оптимизмом. «Развитие каждого человека ограничено сроками его жизни,— пишет, например, Л. Н. Коган,— но прогресс коммунистической личности как типа беспределен и бесконечен, ибо постоянно возрастает и будет возрастать степень социальной свободы личности, ее господства над стихийными силами природы, общества и самого человека»[36].

Однако как можно говорить о беспредельном развитии личности, если жизнь ее имеет жесткий предел? А хватит ли отведенного срока для полной самореализации этой личности? Да и личность ли тот, кто скажет: я сделал все, и больше желать мне нечего? Так что нынешние противники личного бессмертия проповедуют, в сущности, бег на месте, а не движение вперед. И вполне естественно, что слушать разговоры о привлекательности, разумности, гуманности и даже справедливости смерти находится все меньше охотников.

Вряд ли может долго вызывать сочувствие и примиренческое отношение к старости. Как бы нам ни рекламировали ее прелести, старость есть старость (и, как известно, не радость). Не стоит забывать, что еще в античные времена люди не жаловали долгую старость. Так, в одном из древнегреческих мифов повествуется о том, как богиня утренней зари Эос испросила у Зевса бессмертия для троянского принца Титона, которого она полюбила и стала его супругой. Но богиня забыла попросить для него вечную молодость. Когда же он превратился в дряхлого и немощного, но бессмертного старца, ее любовь угасла. Приходится ли удивляться тому, что перспектива стать вечными старцами отпугивает и наших современников. Недаром А. А. Розенфельд, например, считает, что старе-

ние — это «непрерывное общее снижение работоспособности»[37]. А писательница В. Токарева выражает ту же мысль образно: «Природа задолго готовит человека к смерти. Она делает его все равнодушнее, потихоньку гасит в нем свет, как служитель театра после спектакля. Сначала гасит свет на сцене, потом в зале, потом в фойе, и напоследок в гардеробе»[38].

Какой же подход к этой проблеме следует избрать? То ли утешительство и самоутешительство, лишь примиряющие со старостью и смертью, то ли подлинно революционное решение? Конечно, здоровый (если только уместно тут это слово) старик предпочтительнее больного старика, но, пока есть старики, их надо лечить. Однако это все-таки лишь старики. Конечно, необходимо как можно дольше поддерживать творческую активность стареющего человека, пока такие люди существуют. Однако стареющему человеку, одолеваемому недугами, утрачивающему интеллектуальные способности, интерес к жизни, легче уйти из нее, ибо смерть становится для него желанным избавлением от страданий. «Если мозг, так же как и тело,— пишут Ф. Углов и И. Дроздов,— одряхлел настолько, что уже не осознает всего окружающего, то ему, может быть, безразлично, жить или умереть»[39]. И напротив, старику, сохранившему творческие способности и поэтому жажду жизни, несравненно труднее встретить смерть. В таком случае, добившись, казалось бы, столь желанной цели, люди только бы усилили трагизм своей смерти, что заведомо неприемлемо. Значит, и это нельзя считать решением вопроса

Немало приемов утешения и самоутешения пред ликами старости и смерти изобрели люди за свою историю и продолжают изобретать еще и сегодня. Впрочем, человека мало интересуют проблемы, подобные нашей, пока он молод и здоров. Но ведь «это так кажется в начале жизни,— пишет М. Ганина,— что она длинная-длинная, что до двадцати от десяти — как до звезд, а от двадцати до тридцати — как до луны. На самом деле она короткая, сколько бы ты ни прожил»[40]. И только тогда, когда человек вдруг спохватывается, что жизнь его исчезает на глазах. он начинает задумываться над «вечными» проблемами и прибегает к утешительным средствам и доводам.

Один из этих доводов, как уже сказано, звучит так: мы дорожим жизнью, ибо она не беспредельна; значит, бесконечная жизнь (или практическое бессмертие) не

нужна, а если она вдруг и станет возможной, то от нее надо будет отказаться, ибо люди перестанут дорожить ею. Это очень простой прием самообмана, и его порочность очевидна. Тем не менее стоит еще раз напомнить, что концепция практического бессмертия не исключает возможной смерти человека от внешних воздействий и такую возможность вряд ли когда-нибудь удастся исключить полностью. Иначе говоря, концепцию практического бессмертия нельзя понимать как некое подобие учения о бессмертии души. Словом, смертельный риск будет и в жизни практически бессмертного человека, и ему будет дана радость спасения себя.

Тот факт, что проблема предотвращения старости и смерти, достижения практического бессмертия посредством обеспечения беспредельности молодой жизни в настоящее время еще не решена, отнюдь не означает ее принципиальной неразрешимости. Ведь и проблема выхода человека в космос решалась еще до его космического полета, без чего и сам этот полет не мог бы быть совершен. Когда говорят (и, по нашему мнению, правильно) о возможности «значительного» продления жизни, то обычно осторожно (а может быть, просто осторжничая) воздерживаются от уточнений. Конечно, совсем не исключено, что, преодолев существующий видовой предел жизни, наука обнаружит другой (или другие).

Но разве можно хотя бы на мгновение допустить, что она когда-нибудь остановится перед новым своим рубежом? Так, пока еще не решена проблема рака и, строго говоря, никто не может гарантировать скорое ее решение, но вряд ли кто-нибудь на этом основании прекратит борьбу с этим недугом и передоверит ее потомкам. Настало время для такой же борьбы со старостью и смертью. И нельзя здесь быть пессимистами, выдавая свой пессимизм за некий реализм. Не пессимизм и не такой реализм удлиняют жизнь, но, как уверены Ф. Углов и И. Дроздов, «философия оптимизма»[41].

Нашим союзником в этом принципальном споре может быть великий гуманист и мыслитель А. Швейцер. Так вот он утверждает, что «мировоззрение, зиждущееся только на истории и естественных науках и соответственно лишенное таких качеств, как оптимизм и этичность, даже в законченном виде всегда будет оставаться немощным мировоззрением, которое никогда не сможет породить энергию, необходимую для обоснования и поддержания идеалов

культуры». А «оптимистично то мировоззрение, которое бытие ставит выше небытия и тем самым утверждает мир и жизнь как нечто ценное само по себе. Такое отношение к миру и жизни порождает стремление относиться к бытию с максимальной бережностью, на какую мы только способны. Упомянутое стремление, в свою очередь, стимулирует деятельность, направленную на улучшение условий жизни индивида, общества, народов и человечества, такую деятельность, результатом которой являются внешние достижения культуры, господство духа над силами природы и более высокая социальная организация общества»[42].

А. Швейцер считал, что каждому человеку нужно выработать у себя «миро- и жизневоззрение благоговения перед жизнью». И его этическое учение основывалось на постулате: «Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей»[43].

Быть реалистичным — еще не значит смотреть только под ноги, не видеть за деревьями леса. Реализм должен быть оптимистичным, а оптимизм — реалистичным. И ставить надо не на смерть, а на жизнь. Только с таких позиций можно выступать против религиозных иллюзий личного бессмертия и всякого рода извращений этой же темы, например в экзистенциализме. Хотя у некоторых экзистенциалистов можно найти немало серьезных суждений. К примеру, у А. Камю в его повести «Чума» доктор Рие говорит: «Раз порядок вещей определяется смертью, может быть, для господа бога вообще лучше, чтобы в него не верили и всеми силами боролись против смерти, не подымая глаз к небесам, где он так упорно молчит». А на возражение своего собеседника, что все победы человека над болезнями и смертью «всегда были и будут только преходящими», доктор, помрачнев, возражает: «Знаю, так всегда будет. Но это еще не довод, чтобы бросать борьбу»[44]. Эти отказ от веры в бога и решимость бороться с человеческими страданиями не могут не импонировать. Однако здесь же присутствует и столь характерный для экзистенциализма пессимизм, неверие в возможности науки.

Наука должна, обязана спасти человека. «В настоящее время, когда наука и техника развиваются столь быстро,— подчеркивают Ф. Углов и И. Дроздов,— внимание ученых должно быть обращено на самое ценное, что есть у человека,— на его здоровье и жизнь, которая, конечно

же, возмутительно коротка»[45]. И это умонастроение все сильнее овладевает нашими современниками. Удивительно ли, что люди сегодня все менее оказываются склонными внимать оправдательным доводам в пользу старости и рокового финала жизни. Так, герой повести В. Астафьева приходит к выводу: «Сколько бы ни ломали головы живые, чтобы понять и объяснить себе смысл смерти,— ничего у них не выходит»[46]. Однако человек должен думать не о смысле смерти, а о смысле жизни, и тем более не оправдывать первую и не примиряться с ней. И философам надо учиться у писателей честно и критично осмысливать современные умонастроения людей, в частности их неприятие старости и смерти.

Не может и не должно быть сомнения, что только оптимистическая уверенность в возможности достижения практического бессмертия человека должна быть присуща марксистско-ленинской философии, что лишь такая позиция достойна ее революционного, преобразующего мир и самого человека предназначения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мечта людей о личном бессмертии родилась в глубине веков. Она имела и религиозно-пессимистические (когда бессмертными считались только боги), и религиозно-оптимистические формы (когда люди верили в вечную загробную жизнь). Но время шло, и вера иссякала. Человек все чаще отрекался от богов, и вот уже являются сонмы не верующих ни в богов, ни в посмертное вечное блаженство. Они жаждут земных радостей, и можно сказать, что «борьба с преждевременными смертями, за долгую и счастливую жизнь (если не для себя, то, по крайней мере, для своих потомков) составляет... основную цель всего исторического развития человечества»[1]. Однако в наши дни речь должна идти уже о том, чтобы отвратить от людей не только преждевременную, но и всякую смерть. Это значит, что пора во весь голос говорить о практическом бес-

смертии как главной цели общественного прогресса, что и сделано в данной книге.

Научная добросовестность обязывает называть изложенную здесь концепцию гипотезой, поскольку, действительно, ни одного факта «вечной жизни», как того настоятельно требуют оппоненты, наука пока не знает. Следовательно, вопрос — быть или не быть этой гипотезе, стать ли ей теорией или нет,— остается открытым. Но думается, что наука все-таки сделает бесстрашный выбор, последовав заветам таких, например, гигантов мысли, как А. М. Горький. «Чего же бояться?— спрашивал он, по сути дела, нас.— Перед чем мы можем остановиться?» — и решительно отвечал: «Ни перед чем. Нет на свете ничего выше знания, выше труда, и труд и знание все победят. Знание и труд — это то, что поставит людей удивительно высоко, так высоко, что мы не можем себе представить этого сейчас. Но, несомненно, настанет время, когда человек будет и царем природы, и, может быть, таким чародеем, что для него не будет уже никаких препятствий. Может быть, он и межпланетные пространства победит, победит и смерть, и все болезни свои, и все внутренние недостатки, и тогда, весьма вероятно, будет рай на земле. Это все очень далеко, все фантастично — я прекрасно понимаю, но именно это должно быть идеалом, именно это целью, к которой должны стремиться люди. И чем выше цель поставлена, тем больше в человеке возбуждает она и сил, и разума, и красоты, внутренней красоты»[2].

Не в этом ли высокий смысл всей человеческой истории?!

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

[1] См., например: *Кузнецов Б. Г.* Философия оптимизма. М., 1972. С. 48.

[2] *Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. М., 1984. С. 11.

[3] *Материалы* XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986. С. 63.

[4] *Горький М.* О знании: Стенограмма лекции, прочитанной 30 марта 1920 года в Рабоче-крестьянском университете // Архив А. М. Горького. М., 1969. Т. XII. С. 107.

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 350—351.

[6] *Царегородцев Г. И., Ерохин В. Г.* Диалектический материализм и теоретические основы медицины. М., 1986. С. 91.

[7] *Диалектика* живой природы. М., 1984. С. 227.

[8] *Материалы* XXVII съезда КПСС. С. 91.

[9] *Фролов И. Т.* Перспективы человека. М., 1983. С. 136.

[10] Там же. С. 100.

[11] *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1978. С. 252.

[12] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 56.

[13] См.: *Андрианов Н. П.* Эволюция религиозного сознания. Л., 1974. С. 55—64.

[14] *Рябушкин Н. В., Царегородцев Г. И.* Наказание ли божье?: Медицина и религия. М., 1988. С. 299.

[15] См.: L'Ateismo contemporaneo. Torino, 1969. Vol. 111. P. 531.

[16] Ibid.

[17] См: *Плеханов Г. В.* Об атеизме и религии в истории общества и культуры // Избр. произв. и извлеч. из тр. М., 1977. С. 277.

[18] См.: *Ковальский В.* Фарисеи из Вашингтона // Правда. 1984. 23 июня.

[19] См.: *Ершов Г. Г.* Критика в атеистической литературе религиозного учения о бессмертии // По этапам развития атеизма в СССР. Л., 1967.

[20] См.: *Панцхава И. Д.* Смертность и бессмертие человека // Филос. науки. 1963. № 6; *Он же.* О смертности и бессмертии человека. М., 1965; *Он же.* Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967.

[21] *Панцхава И. Д.* О смертности и бессмертии человека. С. 35.

[22] Там же. С. 40.

[23] Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 36.

[24] См.: *Крывелев И. А.* Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979.

[25] *Горький М.* О знании. С. 111.

[26] См.: *Купревич В. Ф.* Бессмертие — сказка? // Наука и религия. 1965. № 9.

[27] *Купревич В. Ф.* Путь к вечной жизни // Огонек. 1967. № 35.

[28] См.: *Купревич В. Ф.* Долголетие: Реальность мечты // Лит. газета. 1968. № 40.

[29] *Жить* вечно: Возможно ли? Целесообразно ли? // Лит. газета. 1974. № 19.

[30] Прибудет ли нашего веку? // Там же. 1977. № 13, 16.

[31] См.: Там же. № 16.

[32] *Астахова В.* Вызов смерти. М., 1970. С. 107.

[33] См.: *Славин Б. Ф.* К вопросу атеистического воспитания: О проблеме бессмертия человека // Вопросы культурного строительства и формирование нового человека. М., 1972. С. 231—243; *Он же.* О коммунистическом идеале // XXIV съезд КПСС и актуальные проблемы научного коммунизма. М., 1973. С. 5—20; и др.

[34] См.: *Васильев Л. В.* Синяя птица бессмертия // Современные загадки мироздания. М., 1976.

[35] См.: *Гуревич Г. И.* Живите тысячу лет // Наука и религия. 1978. № 1.

[36] *Жаров А. М.* Себетождественность личности и потенциальное бессмертие // Социальная психология и философия. Л., 1973. Вып. 2. С. 61.

[37] См.: *Манеев А. К.* Движение, противоречие, развитие. Минск, 1980.

[38] *Ершов Г. Г.* Смысл жизни и социальное бессмертие. Л., 1981. С. 26.

[39] *Бердышев Г. Д.* Наука и религия о смерти и бессмертии. Киев, 1986. С. 47.

[40] См.: *Вишев И. В.* Философские вопросы геронтологии // Тр. 9-го Международного конгресса геронтологов. Киев, 1972. Т. 3.

[41] См.: *Вишев И. В.* Практическое бессмертие? // Наука и религия. 1972. № 11.

[42] См.: *Вишев И. В.* Геронтология и философия // Филос. науки. 1974. № 1.

[43] См. например: *Карсаевская Т. В., Шаталов А. Т.* Философские аспекты геронтологии. М., 1978. С. 39.

[44] См.: *Вишев И. В.* Методологическое обоснование идей К. Э. Циолковского и возможности радикального продления жизни человека // Тр. XIV Чтений К. Э. Циолковского. Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1980. Отсылаю читателя также к работе: *Вишева И. В.* К вопросу о продлении жизни человека: Некоторые социально-философские аспекты // Вестн. Акад. мед. наук. 1980. № 11.

[45] См. также монографию: *Вишев И. В.* Радикальное продление жизни людей: Социальные, естественно-научные, философские и нравственные аспекты. Свердловск, 1988.

[46] См., например: *Вишев И. В.* Критика основных христианско-теологических версий трансцендентного личного бессмертия // Вопр. науч. атеизма. 1980. Вып. 26; *Он же.* Эстафета мечты // Атеист. чтения. 1982. № 12 (переиздана там же в 1988 г.).

[47] См.: *Бернал Дж.* Возникновение жизни. М., 1969. С. 223 и др.

[48] *Кинг-Хили Д.* Бессмертие или самосожжение? // Горизонты науки и техники. М., 1969. С. 39—40.

[49] См.: *Кубатиева Н.* Космическая одиссея Артура Кларка // Лит. газета. 1982. 14 июля.

[50] *Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. С. 271—272.

[51] См.: *Курцмен Дж., Гордон Ф.* Да сгинет смерть! М., 1982. С. 188—202.

[52] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 6.

[53] *Подольный Р.* Предки и мы. М., 1966. С. 7.

РАЗДЕЛ I

ГЛАВА 1

[1] См.: *Шаллер Дж.* Год под знаком гориллы. М., 1968. С. 216—217.

[2] *Дарвин Ч.* Соч. Т. 2, кн. 1. М.; Л., 1927. С. 115—116.

[3] Там же. С. 116.

[4] См.: *Брем А.* Жизнь животных. Спб., 1896.

[5] См.: *Фишель В.* Думают ли животные? М., 1973. С. 5.

[6] *Эйдельман Н.* Ищу предка. М., 1970. С. 21.

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 403.

[8] *Грин Л.* Последние тайны старой Африки. М., 1966. С. 118.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 537.

[10] Там же. С. 537—538.

[11] См.: *Иванов С. И.* Лабиринт Мнемозины. М., 1971. С. 283—284.

[12] См.: *Анохин П. К.* Опережающее отражение действительности // Вопр. философии. 1962. № 7.

[13] *Дуглас-Гамильтон И.* и *О.* Жизнь среди слонов. М., 1981. С. 200.

[14] Цит. по: *Мацкявичус А.* «Стрелы Амура» в мире животных // Наука и техника. 1983. № 5. С. 19.

[15] См.: *Акимушкин И.* С утра до вечера. М., 1969. С. 42 и др.

[16] Цит. по: *Носков Н.* Животные лечатся // Наука и жизнь. 1974. № 8. С. 157.

[17] См.: *Шаллер Дж.* Год под знаком гориллы. С. 203.

[18] Цит. по: *Джордж Дж.* О чем задумалась волчица // Неделя. 1974. № 11. С. 22.

[19] *Дуглас-Гамильтон И.* и *О.* Жизнь среди слонов. С. 263.

[20] Там же. С. 241.

[21] Там же. С. 243.

[22] См.: *Дарелл Дж.* Под пологом пьяного леса. М., 1972. С. 15.

[23] См.: *Панцхава И. Д.* О смертности и бессмертии человека. М., 1965. С. 39.

[24] *Грин Л.* Последние тайны старой Африки. С. 243—248.

[25] Там же. С. 244.

[26] *Лазарев П., Журба В.* Мир мамонта — это не только прошлое // Социалистическая индустрия. 1983. 2 июля.

[27] *Хантер Д.* Охотник. М., 1964. С. 100.

[28] *Дуглас-Гамильтон И.* и *О.* Жизнь среди слонов. С. 244.

[29] Там же. С. 211.

[30] Там же. С. 210—211.

[31] Там же. С. 275.

[32] Там же. С. 285.

[33] Цит. по: *Мацкявичус А.* «Стрелы Амура» в мире животных. С. 19.

[34] *Дуглас-Гамильтон И.* и *О.* Жизнь среди слонов. С. 244.

[35] *Дуглас-Гамильтон И.* и *О.* Жизнь среди слонов. С. 243, 250.
[36] *Синицын В.* В Долине гейзеров // Наука и жизнь. 1987. № 8. С. 37.
[37] См.: *Мариковский П.* Неутомимые охотники. Алма-Ата, 1955. С. 36—37.
[38] См.: *Вольневич Я.* Черный архипелаг. М., 1981. С. 14, 51 и др.
[39] Цит. по: *Джордж Дж.* О чем задумалась волчица? С. 22.

ГЛАВА 2

[1] *Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества: Современные методологические проблемы и критика немарксистских взглядов. 2-е изд. М., 1988. С. 9.
[2] *Куббель Л. Е.* Рецензия на книгу: Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1982 // Советская этнография. 1983. № 2. С. 148.
[3] *Биология* человека. М., 1979. С. 71.
[4] *Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества. С. 222.
[5] *История* первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 20.
[6] *Народонаселение:* Прошлое, настоящее, будущее. М., 1987. С. 153.
[7] *Крывелев И. А.* История религий. М., 1975. Т. 1. С. 16.
[8] *Воропаева К. Л.* Существует ли загробная жизнь. М., 1958. С. 11.
[9] *Обермайер Г.* Доисторический человек. Спб., 1913. С. 485.
[10] Там же. С. 479.
[11] Там же. С. 486.
[12] Там же. С. 498.
[13] Там же. С. 500.
[14] Там же. С. 486.
[15] Там же.
[16] *Окладников А. П.* О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры // Советская этнография. 1952. № 3. С. 178.
[17] Там же. С. 180.
[18] Там же. С. 164.
[19] Там же. С. 160.
[20] Там же. С. 179.
[21] Там же. С. 162.
[22] Там же. С. 165.
[23] См.: *Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П.* История первобытного общества. М., 1982. С. 69.
[24] См.: *Окладников А. П.* О значении захоронений неандертальцев... С. 167.
[25] Там же. С. 178.
[26] Там же. С. 177.
[27] *Констебл Дж.* Неандертальцы. М., 1978. С. 100.
[28] См.: Там же. С. 135—136.
[29] Там же. С. 9.
[30] См.: Там же. С. 28.
[31] Там же. С. 127.

[32] Там же. С. 134, 148.
[33] Там же .С. 146.
[34] См.: Там же. С. 100—101, 148.
[35] См.: Там же. С. 29, 50, 52, 79.
[36] Там же. С. 9.
[37] Там же. С. 5.
[38] Там же.
[39] *Окладников А. П., Окладникова Е. А.* Заселение Земли человеком. М., 1984. С. 42.
[40] *Первобытное* общество. М., 1975. С. 28.
[41] *Окладников А. П.* Открытие Сибири. Новосибирск, 1982. С. 5.
[42] Там же. С. 25.
[43] Там же. С. 31—32.
[44] См.: *Окладников А. П., Рагозин Л. А.* Загадка Улалинки // Сов. этнография. 1982. № 6. С. 115—125.
[45] *Окладников А. П.* Открытие Сибири. С. 42—43.
[46] Там же. С. 215.
[47] См.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. С. 388.
[48] Там же. С. 392—393.
[49] Там же. С. 406.
[50] Там же. С. 388.
[51] См.: Там же. С. 392—393.
[52] См.: *Скворцов-Степанов И. И.* Избр. атеист. произв. М., 1959. С. 245, 339—345.
[53] *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 28.
[54] *Куббель Л. Е.* Рецензия на кн.: Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. С. 148, 151.
[55] *Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П.* История первобытного общества. С. 67.
[56] Там же. С. 69.
[57] *Смирнов Ю. А.* Погребение в Ля-Шапелль-о-Сеп и проблема «информационного шума» в археологии // Вопр. антропологии. 1979. № 61. С. 164.
[58] *Косвен М. О.* Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 15.
[59] Там же. С. 35.
[60] См.: *Плисецкий М. С.* Еще раз о так называемых неандертальских погребениях // Сов. антропология. 1957. № 1. С. 53.
[61] *Плисецкий М. С.* О так называемых неандертальских погребениях // Сов. этнография. 1952. № 2. С. 156—157.
[62] Там же. С. 145—146.
[63] *Плисецкий М. С.* Еще раз о так называемых неандертальских погребениях. С. 51.
[64] *Плисецкий М. С.* О так называемых неандертальских погребениях. С. 151.
[65] Там же. С. 152.
[66] *Плисецкий М. С.* Еще раз... С. 50.
[67] Там же. С. 51.
[68] *Плисецкий М. С.* О так называемых... С. 155.
[69] Там же. С. 149.
[70] Там же. С. 151.
[71] *Смирнов Ю. А.* Погребение в Ля-Шапелль-о-Сен... С. 164.

[72] Там же. С. 165.
[73] Там же. С. 168.
[74] *Якимов В. П.* Новые данные о скелетных остатках древних людей на территории Советского Союза // Вопр. антропологии. 1983. Вып. 71. С. 17—18.
[75] *Рогинский Я. Я.* О разногласиях в теории антропогенеза // Вопр. антропологии. 1980. Вып. 66. С. 14.
[76] *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974. С. 105.
[77] Там же. С. 126.
[78] *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. С. 339.
[79] *Рогинский Я. Я.* О разногласиях в теории антропогенеза. С. 15.
[80] *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. С. 326—327.
[81] Там же. С. 331.
[82] Там же. С. 370.
[83] *Рогинский Я. Я.* О разногласиях... С. 20.
[84] *Никольский В. К.* Происхождение религии. М., 1949. С. 12—13.
[85] *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. С. 335.
[86] Там же. С. 366.
[87] *Сухов А. Д.* Философские проблемы происхождения религии. М., 1967. С. 129.

РАЗДЕЛ II

[1] *Митрофан.* Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти. Спб., 1889. Т. III. С. 1.
[2] Там же. С. 2.
[3] См.: Там же.
[4] *Плахотник Ф.* Учение о вечности мучений по творениям святых отцов церкви III — V вв. Ленинградская духовная академия. Рукопись. 1959. С. 6.
[5] *Семенов Ю. И.* О сущности религии // Сов. этнография. 1980. № 2. С. 56.
[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 123.
[7] *Творения* Оригена: О началах. Казань, 1889. Вып. 1. С. 297.

ГЛАВА 3

[1] См., например: *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Ильин Г. Ф.* Религия Древней Индии. М., 1959; *Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. М., 1976.
[2] *Крывелев И.* Книга о Библии. М., 1958. С. 80.
[3] *Редер Д. Г.* Мифы и легенды древнего Двуречья. М., 1965. С. 12.
[4] Там же. С. 42.
[5] Там же. С. 85.
[6] Там же. С. 68.
[7] Там же. С. 93.
[8] Там же. С. 85.
[9] *Гильгамеш:* Вавилонский эпос. Спб., 1919. С. 56.

[10] *Редер Д. Г.* Мифы... С. 94—95.
[11] Там же. С. 95—96.
[12] Там же. С. 98—99.
[13] Там же. С. 99.
[14] Там же.
[15] Там же. С. 100.
[16] Там же.
[17] *Задорожный В.* Сколько нравов у змеи? // Наука и религия. 1989. № 1. С. 57.
[18] *Джеймсон М. Г.* Мифология Древней Греции // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 258.
[19] *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология. М., 1959. С. 267.
[20] *Гесиод.* Теогония. 250—953 // Эллинские поэты. М., 1929. С. 123.
[21] *Джеймсон М. Г.* Мифология Древней Греции. С. 260.
[22] Там же. С. 261.
[23] См.: *Шифман И. Ш.* Ветхий завет и его мир. М., 1987.
[24] См.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. Гл. XII, § 5.
[25] *Мисюк Н.* Христианское учение о бессмертии души. Ленинградская духовная академия. Рукопись. 1951—1952. С. 61.
[26] См.: *Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 302.
[27] *Кревский Р.* Учение священного писания Ветхого завета о бессмертии души человека. Московская духовная академия. Рукопись. 1954—1955. С. 8.
[28] Там же. С. 9.
[29] *Плахотник Ф.* Учение о вечности мучений по творениям святых отцов церкви III — V вв. Ленинградская духовная академия. Рукопись. 1959. С. 6.
[30] *Кревский Я.* Учение священного писания... С. 22.
[31] *Радциг С. И.* Античная мифология. М.; Л., 1939. С. 71.
[32] Там же. С. 78.
[33] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 282.
[34] *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973. С. 97.
[35] *Гомер.* Одиссея. Песнь. XI. М., 1897.

ГЛАВА 4

[1] *Семенов Ю. И.* О сущности религии // Сов. этнография. 1980. № 2. С. 61.
[2] *Творения* Тертуллиана. Спб., 1850. Ч. 3. С. 54.
[3] *Гаврилов И. А.* О загробной жизни человека до страшного суда. Ленинградская духовная академия. Кандидатское сочинение. Рукопись. 1951. С. 1.
[4] Журнал Московский патриархии. 1986. № 4. С. 2 (далее: ЖМП...).
[5] Братский вестник. 1987. № 1. С. 3 (далее: БВ...).
[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 313—314.
[7] См.: *Творения* Оригена: О началах. Казань, 1899. Вып. 1. С. 73 и др.
[8] См.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов. Киев, 1868. С. 237.

[9] См.: *Григорий Нисский.* Творения. М., 1861. Т. 37, ч. 1. С. 197.

[10] *Гаврилов И. А.* О загробной жизни человека... С. 18.

[11] Там же. С. 19.

[12] *Арнобий.* Семь книг «Против язычников». Киев, 1917. С. 73.

[13] *Реверсов И.* Очерк по западной апологетической литературе: II — III вв. Казань, 1892. С. 84—85.

[14] Цит. по: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви. С. 99.

[15] Там же. С. 41.

[16] Там же. С. 42.

[17] *Ириней*, еп. Лионский. Соч. в пяти книгах. Спб., 1900. С. 215.

[18] *Рутерфорд И.* Арфа Божия. Лондон, [б. г.]. С. 42.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] БВ. 1977. № 1. С. 58.

[22] БВ. 1978. № 2. С. 53.

[23] Там же. С. 58.

[24] БВ. 1987. № 1. С. 17.

[25] *Творения* Иоанна Златоуста. Спб., 1895. Т. 1, кн. 2. С. 528—529.

[26] *Мисюк Н.* Христианское учение о бессмертии души. С. 123.

[27] БВ. 1977. № 1. С. 57.

[28] *Августин* Блаженный. О граде Божием. Киев, 1910. Ч. 6. С. 291.

[29] *Арнобий.* Семь книг «Против язычников». С. 73—74.

[30] *Творения* Оригена. О началах. С. 83.

[31] Там же. С. 294.

[32] Там же. С. 298.

[33] *Творения* Тертуллиана. Спб., 1847. Ч. 1. С. 198.

[34] *Деяния* Вселенских соборов. Казань, 1868. Т. V. С. 505, 507.

[35] Там же. С. 505.

[36] *Иоанн* Златоуст. Полн. собр. творений. Спб., 1906. Т. 12, кн. 1. С. 15.

[37] Цит. по: *Палладий*, еп. Еленопольский. Лавсаик. Спб., 1873. С. 113.

[38] Цит. по: *Денисов Л.* Как проводит душа первые сорок дней по исходе из тела? М., 1900. С. 26—27.

[39] См.: *Гаврилов И. А.* О загробной жизни человека до страшного суда. С. 134—135.

[40] *Богословские* труды. М., 1973. № 10. С. 171—172.

ГЛАВА 5

[1] *Плахотник Ф.* Учение о вечности мучений... С. 188.

[2] БВ. 1977. № 1. С. 58.

[3] БВ. 1978. № 1. С. 32.

[4] ЖМП. 1976. № 10. С. 37—38.

[5] См.: *Гаврилов И. А.* О загробной жизни... С. 141.

[6] Цит. по: *Сергиевский Н.* Тайны загробной жизни. М., 1903. С. 174.

[7] *Гаврилов И. А.* О загробной жизни... С. 60.

[8] ЖМП. 1983. № 1. С. 74.

[9] БВ. 1977. № 1. С. 61.

[10] См.: БВ. 1986. № 1. С. 16.
[11] *Мисюк Н.* Христианское учение о бессмертии души. С. 14.
[12] *Плахотник Ф.* Учение о вечности мучений... С. 5.
[13] См.: ЖМП. 1975. № 5. С. 2.
[14] ЖМП. 1985. № 4. С. 2.
[15] ЖМП. 1987. № 4. С. 32.
[16] БВ. 1976. № 2. С. 52.
[17] Мед. газ. 1988. 30 марта.
[18] БВ. 1985. № 3. С. 20.
[19] *Западнюк В. И.* Старение, активное долголетие и лекарства. Киев, 1987. С. 23.
[20] *Фиалков Л. Б.* Медицина и религия. Киев, 1987. С. 51.
[21] Там же. С. 52.
[22] Там же. С. 87.
[23] Там же. С. 100.
[24] Там же. С. 126.
[25] *Шамаро А.* Эпидемия гарей // Наука и религия. 1983. № 12. С. 34—35.
[26] ЖМП. 1977. № 5. С. 34.
[27] Там же. 1978. № 3. С. 35.
[28] Там же. 1987. № 4. С. 32.
[29] Цит. по: *Дроздов А. М.* Древнехристианский писатель Арнобий и его апология христианства. Киев, 1917. С. CXXI.
[30] См.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов. С. 25.
[31] *L'Ateismo* contemporaneo. Torino, 1969. Vol. III. P. 532.
[32] ЖМП. 1976. № 1. С. 41.
[33] ЖМП. 1987. № 4. С. 32.
[34] См.: *Плеханов Г. В.* Об атеизме и религии в истории общества и культуры // Избр. произв. и извлеч. из тр. М., 1977. С. 277.
[35] ЖМП. 1977. № 5. С. 30.
[36] Там же. 1978. № 5. С. 32.
[37] Там же. 1985. № 11. С. 40.

13 октября 1988 г. кардинал Баллестреро был вынужден заявить по поводу такой католической святыни, как туринская плащаница, в которую якобы был завернут снятый с креста Христос и которой поклонялись на протяжении многих столетий: «Ученые установили, что время происхождения туринской плащаницы — средневековье, а не то, когда был распят Иисус Христос» (*Негоица П.* Тайна туринской плащаницы // Труд. 1988. 23 окт.).

[38] БВ. 1976. № 6. С. 52.
[39] БВ. 1986. № 1. С. 20.
[40] ЖМП. 1978. № 3. С. 33.
[41] БВ. 1982. № 5. С. 8—9.
[42] БВ. 1980. № 1-2. С. 29.
[43] БВ. 1985. № 1. С. 3.
[44] БВ. 1986. № 1. С. 12—13.
[45] ЖМП. 1976. № 4. С. 44.
[46] БВ. 1977. № 1. С. 59.
[47] См.: БВ. 1976. № 6. С. 54.
[48] ЖМП. 1976. № 7. С. 36.
[49] БВ. 1977. № 5. С. 52.
[50] ЖМП. 1979. № 3. С. 35.
[51] БВ. 1979. № 1. С. 21.
[52] БВ. 1985. № 1. С. 17.

[53] БВ. 1986. № 1. С. 17.
[54] ЖМП. 1984. № 4. С. 33.
[55] Там же.
[56] БВ. 1976. № 6. С. 52—53.
[57] БВ. 1978. № 4. С. 7.
[58] ЖМП. 1978. № 4. С. 34.
[59] Там же. С. 34—35.
[60] Богословские труды. М., 1976. № 16. С. 35.
[61] Там же. С. 40.
[62] *Полный* провославный богословский энциклопедический словарь. Спб., (Б. г.). Т. 1. С. 306.
[63] БВ. 1978. № 3. С. 37.
[64] ЖМП. 1987. № 4. С. 35.
[65] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 142.

РАЗДЕЛ III

ГЛАВА 6

[1] *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия в Древнем Египте // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1956. Сб. III. С. 401.
[2] *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М.; Л., 1959. С. 548.
[3] Там же. С. 510.
[4] *Францев Ю. П.* Философское значение «Беседы разочарованного» // Древний Египет. М., 1960. С. 207.
[5] *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973. С. 68, 88.
[6] *Григорьян М. М.* Курс лекций по истории атеизма. М., 1974. С. 11.
[7] *Семенов Ю. И.* О сущности религии // Сов. этнография. 1980. № 2. С. 55.
[8] Там же. С. 56.
[9] *Громов Г. Г.* Некоторые спорные вопросы изучения религии // Сов. этнография. 1980. № 5. С. 73—74.
[10] Цит. по: *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. С. 105.
[11] См.: Соц. индустрия. 1984. 27 мая.
[12] *Дьяконов И. М.* «Безбожники» в Ассирии // Краткие сообщения Института народов Азии. М., 1965. № 86. С. 16—17.
[13] См.: *Платонов К. К.* Психология религии. М., 1967. С. 15—22.
[14] Там же. С. 16.
[15] Там же. С. 19—20.
[16] Цит. по: *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия... С. 382.
[17] Там же.
[18] *Францев Ю. П.* У истоков религии... С. 513.
[19] Там же. С. 520.
[20] Там же. С. 517—518.
[21] Там же. С. 518.
[22] См.: *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия... С. 396—400.
[23] *Снисаренко А.* Курс — Море мрака: Четыре шага за пределы Ойкумены. М., 1982. С. 5.

[24] Цит. по: *Матье М. Э.* Из истории свободомыслия... С. 382.
[25] См.: *Струве В. В.* Диалог господина и раба о смысле жизни // Религия и общество. Л., 1926. С. 44—45.

ГЛАВА 7

[1] *Платон.* Избранные диалоги. М., 1965. С. 335.
[2] Там же. С. 343—344.
[3] Там же. С. 348.
[4] Там же. С. 363.
[5] Там же. С. 364.
[6] *Древнекитайская* философия: Собрание текстов в двух томах. М., 1972. Т. 1. С. 50.
[7] Там же. С. 215—216.
[8] Там же. С. 216—217.
[9] *Щербатский Ф. И.* К истории материализма в Индии // Восточные записки. Л., 1927. Т. 1. С. 1—2.
[10] *Краткий* очерк истории философии. М., 1981. С. 30.
[11] *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм. Л., 1973. С. 171—172.
[12] См.: *Чаттерджи, Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 63—64.
[13] Цит. по: *Чаттопадхьяя Д.* История индийской философии. М., 1966. С. 261.
[14] Цит. по: *Щербатский Ф. И.* К истории материализма в Индии. С. 7.
[15] Цит. по: *Шахнович М. И.* Происхождение философии... С. 176.
[16] *Материалисты* Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. С. 48.
[17] Там же. С. 46.
[18] Там же. С. 49.
[19] Там же. С. 51.
[20] Там же. С. 64.
[21] Там же. С. 139.
[22] Там же. С. 141.
[23] Там же. С. 154—155.
[24] Там же. С. 141—142.
[25] Там же. С. 167.
[26] Там же. С. 163.
[27] Там же. С. 167, 173.
[28] Там же. С. 163, 178.
[29] Там же. С. 155.
[30] Там же. С. 182.
[31] Там же. С. 209.
[32] Там же. С. 214.
[33] Там же. С. 190—191.
[34] Там же. С. 209—210.
[35] Там же. С. 213.
[36] Там же. С. 210.
[37] Там же. С. 219.
[38] Там же. С. 220.
[39] Там же. С. 222—223.
[40] Там же. С. 211—212.
[41] Там же. С. 235.

[42] *Тит Лукрецкий Кар.* О природе вещей. М., 1983. С. 125.
[43] Там же. С. 115—117.
[44] Там же. С. 115.
[45] Там же. С. 118.
[46] Там же. С. 121—122.
[47] Там же. С. 118.

ГЛАВА 8

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 469.
[2] См.: *Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964. С. 243.
[3] *Спиноза Б.* Этика. Теорема 67 // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 576.
[4] *Ламетри Ж. О.* Человек-машина // Соч. М., 1983. С. 218—219.
[5] Там же. С. 213.
[6] *Ламетри Ж. О.* Система Эпикура // Соч. М., 1983. С. 356.
[7] Там же. С. 376.
[8] Там же. С. 371.
[9] Там же. С. 372.
[10] Там же. С. 373—374.
[11] Там же. С. 375.
[12] Там же. С. 379.
[13] Там же. С. 381.
[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 290.
[15] *Дидро Д.* Систематическое опровержение книги Гельвеция «Человек» // Собр. соч. М., 1953. Т. II. С. 353.
[16] *Дидро Д.* Прибавление к философским мыслям, или Разные возражения против сочинений различных богословов // Избр. атеист. произв. М., 1956. С. 47.
[17] *Дидро Д.* Беседа с аббатом Бартелеми // Там же. С. 227.
[18] *Дидро Д.* Систематическое опровержение... С. 325.
[19] *Дидро Д.* Племянник Рамо. М., 1956. С. 28—29.
[20] *Гольбах П.* Система природы. М., 1940. С. 46.
[21] Там же. С. 200.
[22] Там же. С. 228.
[23] Там же. С. 201.
[24] Там же. С. 226.
[25] *Фейербах Л.* Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. I. С. 275—276.
[26] *Фейербах Л.* Сущность христианства // Там же. Т. II. С. 215.
[27] Там же. С. 298.
[28] *Фейербах Л.* Вопрос о бессметрии... С. 300.
[29] Там же. С. 358—359.
[30] Там же.
[31] *Фейербах Л.* Лекции о сущности религии // Там же. Т. II. С. 788.
[32] Там же. С. 789—790.
[33] Там же. С. 808.
[34] Там же. С. 810.
[35] Там же. С. 297.
[36] *Бюхнер Л.* Сила и материя. Спб., 1907. С. 46.
[37] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 516.
[38] *Бюхнер Л.* Сила и материя. С. 56.
[39] Там же. С. 57.

ГЛАВА 9

[1] См.: *Урсул А. Д.* Циолковский и проблема бесконечного прогресса человечества // Труды V и VI Чтений К. Э. Циолковского: Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1972. С. 40; *Фаддеев Е. Т.* Проблема бессмертия человечства у К. Э. Циолковского и в марксизме // Труды IX Чтений К. Э. Циолковского: Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1975. С. 4—5.

[2] См.: *Коган Ю. Я.* Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962.

[3] См.: *Радищев А. Н.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1941. Т. 2.

[4] Там же. С. 97.

[5] Там же. С. 95.

[6] Там же. С. 117.

[7] Там же. С. 141.

[8] *Циолковский К. Э.* Причина космоса. Калуга, 1925. С. 13.

[9] *Циолковский К. Э.* Этика, или Естественные основы нравственности // Архив АН СССР. Д. 372. Л. 14.

[10] См.: *Урсул А. Д.* Космическая направленность мышления К. Э. Циолковского // Труды V и VI Чтений К. Э. Циолковского: Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1972. С. 4—5.

[11] См.: *Космодемьянский А. А.* О научной фантазии в творчестве К. Э. Циолковского // Там же. М., 1970. С. 13.

[12] *Циолковский К. Э.* Исследование мировых пространств реактивными приборами // Избр. тр. М., 1962. С. 243.

[13] *Ферсман А. Е.* Анализ общих работ К. Э. Циолковского // Циолковский К. Э. Собр. соч. М., 1964. Т. IV (Приложение). С. 433.

[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 288.

[15] *Обращение* изобретателя П. М. Голубицкого к научной общественности и всем гражданам с просьбой оказать помощь и поддержку К. Э. Циолковскому в его работах по воздухоплаванию 17 октября 1897 г. Документ 37 // Циолковский К. Э. Документы и материалы. 1879—1966 гг. Архивный отдел Калужского облисполкома. Государственный архив Калужской области. Государственный музей истории космонавтики им. К. Э. Циолковского. Калуга, 1968. С. 56.

[16] *Космодемьянский А. А.* Константин Эдуардович Циолковский. М., 1976. С. 194—196.

[17] Там же. С. 190.

[18] *Циолковский К. Э.* Растение будущего // Собр. соч. М., 1964. Т. IV. С. 286.

[19] *Воробьев Б. Н.* Циолковский. М., 1940. С. 213.

[20] Цит. по: *Щербаков Д.* К. Э. Циолковский — великий ученый-гуманист. Тула, 1966. С. 57.

[21] Цит. по: *Леонтьев П. И.* Некоторые вопросы нравственного воспитания в трудах К. Э. Циолковского // Тр. V и VI Чтений К. Э. Циолковского: Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1972. С. 59—60.

[22] Цит. по: *Гаврюшин Н. К.* Социальные и эстетические мотивы в развитии идеи космического полета // Там же. С. 50.

[23] Цит. по: *Гвай И. И.* О малоизвестной гипотезе Циолковского. Калуга, 1959. С. 228.

[24] *Циолковский К. Э.* Исследование мировых пространств ре-

активными приборами: Реактивный прибор «ракета» К. Э. Циолковского. Ч. II (1911) // Собр. соч. М., 1954. Т. II. С. 136.

[25] Цит. по: *Фаддеев Е. Т.* К. Э. Циолковский о бесконечном развитии вселенной // Тр. V и VI Чтений К. Э. Циолковского: Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1972. С. 31.

[26] Цит. по: *Леонтьев П. И.* Некоторые вопросы нравственного воспитания в трудах К. Э. Циолковского. С. 62.

[27] Цит. по: *Щербаков Д.* К. Э. Циолковский — великий ученый-гуманист. С. 70.

[28] *Циолковский К. Э.* Животное космоса // Собр. соч. М., 1964. Т. IV. С. 292, 296.

[29] *Циолковский К. Э.* Начало растений на земном шаре и их развитие // Там же. С. 159.

[30] *Циолковский К. Э.* Механика в биологии: Подобие организмов и уклонение от него // Там же. С. 193—194.

[31] *Циолковский К. Э.* Животное космоса. С. 296.

[32] См.: Там же.

[33] *Циолковский К. Э.* Тяжесть исчезла. М.; Л., 1933. С. 76.

[34] *Циолковский К. Э.* Механика в биологии. С. 196—197.

[35] *Циолковский К. Э.* Воля Вселенной: Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928. С. 6.

[36] *Циолковский К. Э.* Животное космоса. С. 299—300.

[37] См.: *Циолковский К. Э.* Образование простейших живых существ // Собр. соч. М., 1964. Т. IV. С. 123; *Циолковский К. Э.* Долголетие. 12 марта 1934 г. // Архив ГМИК им. К. Э. Циолковского. Ф. 1. Оп. 1. Д. 137. Л. 1—1об.

[38] *Циолковский К. Э.* Научная этика. Калуга, 1930. С. 48.

[39] *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе, или Истинное себялюбие. Калуга, 1928. С. 29—30.

[40] *Циолковский К. Э.* Монизм вселенной. Калуга, 1925. С. 29.

[41] *Циолковский К. Э.* Причина космоса. С. 15.

[42] Там же. С. 32—33.

[43] См.: *Циолковский К. Э.* Воля Вселенной. С. 7.

[44] *Циолковский К. Э.* Научная этика. С. 5.

[45] *Циолковский К. Э.* Возможен ли вечный двигатель? // Архив АН СССР. Ф. 555. Оп. 1. Д. 344. Л. 1—2.

[46] *Циолковский К. Э.* Образование солнечных систем и споры о причине космоса. Калуга, 1925. С. 33.

[47] *Циолковский К. Э.* Странные совпадения, или Даты моей жизни нравственного характера. Январь. 1935 // Архив АН СССР. Ф. 555. Оп. 2. Д. 15. Л. 3.

[48] *Циолковский К. Э.* Причина космоса. С. 17.

[49] Там же. С. 6, 20.

[50] См.: *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе... С. 19.

[51] *Циолковский К. Э.* Воля вселенной. С. 3.

[52] *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе. С. 18.

[53] См.: *Циолковский К. Э.* Ум и страсти. Калуга, 1928. С. 15.

[54] *Циолковский К. Э.* Воля вселенной. С. 4.

[55] *Циолковский К. Э.* Будущее Земли и человечества. Калуга, 1928. С. 4.

[56] *Циолковский К. Э.* Причина космоса. С. 7.

[57] См.: *Циолковский К. Э.* Воля вселенной. С. 9.

[58] *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе. С. 36.

[59] *Циолковский К. Э.* Растение будущего. Животное космоса.

Самозарождение. Калуга, 1929. С. 29.

[60] *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе. С. 29.

[61] *Циолковский К. Э.* Причина космоса. С. 18; *Он же.* Любовь к самому себе. С. 30.

[62] *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе. С. 31.

[63] Там же. С. 34.

[64] Там же. С. 35.

[65] *Циолковский К. Э.* Будущее Земли и человечества. С. 24—25.

[66] *Циолковский К. Э.* Причина космоса. С. 18.

[67] *Циолковский К. Э.* Монизм вселенной. С. 32.

[68] *Циолковский К. Э.* К каким новым выводам я пришел. 1927 // Архив АН СССР. Ф. 555. Оп. 1. Д. 548. Л. 9.

[69] *Циолковский К. Э.* Воля Вселенной. С. 7.

[70] *Циолковский К. Э.* Космическая философия // Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 380—381.

[71] *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела (отрывки) // Вечное солнце. М., 1979. С. 390.

[72] Там же. С. 397—398.

[73] *Цехмистро И. З.* Рецензия на книгу: Лебедев В. П. Бесконечна ли Вселенная? Минск, 1978 // Филос. науки. 1979. № 5. С. 158.

[74] См.: *Разум* побеждает. М., 1979. С. 54, 56.

[75] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 39—40.

[76] См.: *Разум* побеждает. С. 273.

РАЗДЕЛ IV

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7 (далее цитируется то же издание).

[2] *Фролькис В. В.* Долгая жизнь возможна, вечная — нет // За рубежом. 1987. № 12. С. 21.

[3] *Красовский Е. Б.* Быть молодым до 70 лет // Московская правда. 1988. 13 февр.

[4] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 14.

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 298.

ГЛАВА 10

[1] *Материалы* XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 153, 273.

[2] См.: *Чеботарев Д. Ф.* Геронтология и гериатрия. М., 1984.

[3] *Западнюк В. И.* Старение, активное долголетие и лекарства. Киев, 1987. С. 3—4.

[4] См.: *Валентей Д. И.* Демографический барометр // Соц. индустрия. 1988, 23 янв.

[5] См.: *Умеренков Е.* Стареет Старый Свет // Комсомол. правда. 1987. 12 июля.

[6] См.: *Западнюк В. И.* Старепие... С. 4.

[7] *Углов Ф., Дроздов И.* Живем ли мы свой век. М., 1983. С. 30.

[8] *Чеботарев Д. Ф.* Геронтология и гериатрия. С. 16—17; см. также: Вестн. статистики. 1988. № 9. С. 68—69.

[9] *Дороги* в 2000 год: Лавры и тернии научно-технической революции // За рубежом. 1984. № 1. С. 20.

[10] *Углов Ф., Дроздов И.* Живем ли мы свой век. С. 29.
[11] См.: *Западнюк В. И.* Старение... С. 20.
[12] См.: *Шваб Р., Векслер М.* Старение и иммунитет // Иммунитет и старение. Киев, 1987. С. 19—20.
[13] См.: *Людвиг Ф. К.* Количественное определение старения — возможности и пределы // Биологический возраст. Наследственность и старение. Киев, 1984. С. 17. (Геронтология и гериатрия. 1984).
[14] См.: *Урланис Б. Ц.* Народонаселение. М., 1976. С. 240.
[15] См.: *Лада И. В., Писаржевский О. Н.* Контуры грядущего. М., 1965. С. 45.
[16] *Население* СССР. 1987: Стат. сб. М., 1988. С. 4.
[17] См.: *Народонаселение:* Прошлое, настоящее, будущее. М., 1987. С. 237—238.
[18] *Антонов А.И., Медков В. М.* Второй ребенок. М., 1987. С. 3.
[19] Там же. С. 272.
[20] Там же. С. 188, 198, 215, 252.
[21] Там же. С. 287.
[22] *Валентей Д. И.* Демографический барометр.
[23] *Народонаселение.* С. 183.
[24] См.: Вестник статистики. 1986. № 6. С. 53.
[25] См.: *Умеренков Е.* Стареет Старый Свет.
[26] См.: *Штемпель Д.* Население мира в 2000 году. М., 1988. С. 45—46.
[27] См.: *Народонаселение.* С. 154, 157; *Штемпель Д.* Население... С. 19, 122—124.
[28] *Астахова В.* Вызов смерти. М., 1970. С. 108.
[29] См.: *Медавар П., Медавар Дж.* Наука о живом. М., 1983. С. 180.
[30] *Дубинин Н. П.* Человек завтрашнего дня: Каким он будет? // Техника молодежи. 1972. № 4. С. 25.
[31] *Фролов И. Т.* Перспективы человека. М., 1983. С. 324.
[32] См.: *Кайко Т. К., Саливон И. И., Тегако Л. И.* Реальное долголетие и иллюзии бессмертия. Минск, 1987. С. 182—183.
[33] *Казначеев В. П.* Адаптационные возможности человека и продолжительность жизни // III Всесоюзный съезд геронтологов и гериатров. Киев, 1976. С. 16.
[34] *Купревич В.* Приглашение к бессмертию // Техника молодежи. 1966. № 1. С. 9.
[35] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 8.
[36] Там же. Т. 20. С. 295.
[37] Там же. С. 294.
[38] *Кузнецов Б. Г.* Философия оптимизма. М., 1972. С. 65—66.
[39] *Никитин Л. Н.* Воздействие социально-психологического фактора на развитие научного знания // Вестн. МГУ. Серия VII. Философия. 1982. № 5. С. 26.

ГЛАВА 11

[1] См.: *Вейсман А.* Лекции по эволюционной теории, читанные в университете во Фрейбурге. Пг., 1918. С. 223; *Стреллер Б.* Время, клетки и старение. М., 1964. С. 44; *Давыдовский И. В.* Геронтология. М., 1966. С. 41; *Дильман В. М.* Большие биологические часы. М., 1981. С. 14; и др.
[2] См.: *Алпатов В. В.* Проблемы долголетия. М., 1962. С. 23;

Нагорный А. В., Никитин В. Н., Буланкин И. Н. Проблема старения и долголетия. М., 1963. С. 25; *Фролькис В. В.* Старение и биологические возможности организма. М., 1975. С. 60; и др.

[3] См.: *Гpмек М. Д.* Геронтология. М., 1964. С. 10; *Мечников И. И.* Этюды о природе человека: Опыт оптимистической философии // Собр. соч. М., 1956. Т. II. С. 16; *Купревич В. Ф.* Бессмертие — сказка? // Наука и религия. 1965. № 9. С. 32; *Дильман В. М.* Большие биологические часы. С. 10—11, 178.

[4] См.: *Верцар Ф.* Вступительное слово // 9-й Международный конгресс геронтологов. Киев, 1972. Т. 1. С. 5; *Фролькис В. В.* Природа старения. М., 1969. С. 11; *Чеботарев Д. Ф., Дупленко Ю. К.* Из истории развития отечественной геронтологии // Ведущие проблемы советской геронтологии. Киев, 1972. С. 16; и др.

[5] *Чеботарев Д. Ф.* Геронтология и гериатрия. М., 1984. С. 16.

[6] См.: *Сколько* мы живем // Труд. 1988. 14 мая.

[7] Правда. 1988. 30 июня.

[8] См.: *Урланис Б. Ц.* Перспективы эволюции продолжительности жизни // Продление жизни: Прогнозы, механизмы, контроль. Киев, 1979. С. 22—23. (Геронтология и гериатрия. 1979).

[9] См.: *Заглядывая* в грядущее столетие // За рубежом. 1984. № 41. С. 20.

[10] См., например: *Сачук Н. Н., Минаева В. П.* Продолжительность жизни мужчин и женщин: Геронтологический аспект // Продление жизни: Прогнозы, механизмы, контроль. С. 22—29.

[11] Правда. 1987. 27 нояб.

[12] См.: *Основные* показатели таблиц смертности и средней продолжительности жизни населения 1984—1985 гг. // Вестн. статистики. 1987. № 3. С. 79.

[13] *Войтенко В. П., Полюхов А. М., Барбарук Л. Г. и др.* Биологический возраст как ключевая проблема геронтологии // Биологический возраст: Наследственность и старение. Киев, 1984. С. 14—15. (Геронтология и гериатрия. 1984).

[14] См.: *Валентей Д. И.* Демографический барометр // Соц. индустрия. 1988. 23 янв.

[15] *Федоров С. Н.* Воинство со стрелами // Правда. 1987. 28 сент.

[16] *Здоровье* здорового человека // Труд. 1987. 5 июля.

[17] *Фролькис В. В.* Долгая жизнь возможна, вечная — нет // За рубежом. 1987. № 12. С. 21.

[18] *Корольков А. А.* Диалектика и теория медицины. Л., 1979. С. 98 и др.

[19] *Бедный М. С.* Медико-демографическое изучение народонаселения, М., 1979. С. 6.

[20] См.: Продление жизни: Прогнозы, механизмы, контроль. С. 48.

[21] См.: Там же.

[22] *Западнюк В. И.* Старение, активное долголетие и лекарства. Киев, 1987. С. 7.

[23] *Людвиг Ф. К.* Количественное определение старения: Возможности и пределы // Биологический возраст: Наследственность и старение. С. 16.

[24] *Розенфельд А.* Почему мы не бессмертны? // За рубежом. 1987. № 12. С. 20—21.

[25] *Фролькис В. В.* Долгая жизнь возможна... С. 21.

[26] *Бердышев Г. Д.* Биологическая инженерия и старение. Киев, 1988. С. 38.

[27] См.: *Гаврилов Л. А., Гаврилова Н. С.* Биология продолжитель-

ности жизни: Количественные аспекты. М., 1986. С. 90—96, 113—115 и др.

[28] *Фролькис В. В.* Индивидуальный биологический возраст и его межвидовые сопоставления // Биологический возраст. С. 25.

[29] См.: *Гаврилов Л. А.* Может ли человек жить дольше? М., 1985. С. 121.

[30] См.: *Продление* жизни... С. 52—53.

[31] *Дильман В. М.* Почему наступает смерть. Л., 1972. С. 14.

[32] *Дильман В. М.* Повернуть возраст вспять... // Мед. газета. 1988. 28 янв.

[33] См.: *Фролькис В. В.* Старение и увеличение продолжительности жизни. Л., 1988. С. 4—5.

[34] См.: *Комаров Л. В.* Проблема радикального увеличения продолжительности жизни // Московское общество испытателей природы: Конференция по проблеме долголетия. М., 1959. С. 3—4.

[35] *Чеботарев Д. Ф.* Геронтология и гериатрия. М., 1984. С. 17.

[36] *Войтенко В. П., Полюхов А. М., Барбарук Л. Г и др.* Биологический возраст... С. 5.

[37] *Эмануэль Н. М., Мамаев В. Б., Наджарян Т. Л., Еровиченкова Л. А.* Принципы определения биологического возраста и жизнеспособности человека // Биологический возраст... С. 39.

[38] *Чеботарев Д. Ф.* Геронтология и гериатрия. С. 8.

[39] *Фролькис В. В.* Пути изучения нейрогуморальных механизмов старения: Сто вопросов // Нейрогуморальная регуляция и лекарственная терапия в старости. Киев, 1986. С. 5. (Геронтология и гериатрия: Ежегодник. 1986).

[40] За рубежом. 1988. № 44. С. 18.

[41] *Корольков А. А.* Диалектика и теория медицины. С. 83—84.

[42] *Фролькис В. В.* Пути изучения... С. 3.

[43] *Виленчик М. М.* Биологические основы старения и долголетия. М., 1976. С. 153.

[44] *Кауров Б. А.* О генетической регуляции позднего онтогенеза // Генетические механизмы старения и долголетия. Киев, 1977. С. 46.

[45] *Фролькис В. В.* Старение... С. 231.

[46] См., например: *Хан Г. П. фон.* Состояние и перспективы разработки ведущих проблем экспериментальной геронтологии // Современные проблемы геронтологии. Киев, 1978. С. 50 (Геронтология и гериатрия. 1978).

[47] См., например: *Фролькис В. В.* Еще раз об адаптационно-регуляторных механизмах старения // Продление жизни... С. 61.

[48] См., например: *Кашницкий С.* Рецепт лечебного коктейля // Труд. 1985. 22 янв.

[49] *Appeal* for the scientists of the world // Rejuvenation. 1973. N 1. P. 1.

[50] См.: *Искусственное* увеличение видовой продолжительности жизни: I симпозиум. М., 1978; II симпозиум. М., 1980.

[51] О его работе см., например: *Сухаребский Л.* Формула творческого долголетия // Студ. меридиан. 1981. № 2. С. 41—42; *Красовский Е.* Против течения времени // Моск. правда. 1988. 16 апр.

[52] *Фролькис В. В.* Долгая жизнь... С. 21.

[53] *Владиславский В.* Сколько жить тебе, человек? Челябинск, 1988. С. 172.

[54] См.: *Красовский Е.* Быть молодым до 70 лет // Моск. правда. 1988. 13 февр.

[55] См.: *Кауров Б. А.* О генетической регуляции.— С. 46.

[56] См.: *Обухова Л. К., Смирнов Л. Д.* Молекулярные механизмы экспериментального замедления старения синтетическими антиоксидантами // IV Всесоюзный съезд геронтологов и гериатров. Киев, 1982. С. 281.

[57] См.: *Марьян В.* Дольше быть или дольше жить // Юность. 1988. № 10.

[58] *Виленчик М. М.* Генетически запрограммированные молекулярные механизмы предупреждения старения // Генетические механизмы старения и долголетия. С. 52.

[59] См.: *Виленчик М. М.* Биологические основы старения и долголетия. М., 1987.

[60] *Бутенко Г. М.* Тимус и старение иммунной системы // Нейрогуморальная регуляция и лекарственная терапия старости. Киев, 1986. С. 39. (Геронтология и гериатрия. 1986).

[61] *Бутенко Г. М.* Иммунология старения: Проблемы и перспективы // Иммунитет и старение. Киев, 1987. С. 7. (Геронтология и гериатрия. 1987).

[62] *Кашницкий С.* Давайте никогда не умирать! // Строит. газета. 1989. 25 марта.

[63] *Западнюк В. И.* Старение... С. 72.

[64] *Фуртмаир-шу А.* В поисках гена долгожительства // За рубежом. 1986. № 42. С. 20.

ГЛАВА 12

[1] *Петленко В. П., Сержантов В. Ф.* Проблема человека в теории медицины. Киев, 1984. С. 102.

[2] *Корольков А. А.* Диалектика и теория медицины. Л., 1979. С. 82.

[3] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 90; Т. 42. С. 119.

[4] См.: Там же. Т. 20. С. 553.

[5] Там же. С. 116.

[6] См.: Там же. С. 610—611.

[7] *Жаров А. М.* Себетождественность личности и потенциальное бессмертие // Социальная психология и философия. Л., 1973. Вып. 2. С. 61.

[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 83.

[9] Там же. С. 124.

[10] Там же. С. 611.

[11] См., например: *Пилипенко Н. В.* Диалектика необходимости и случайности. М., 1980. С. 83—84.

[12] См., например: Необходимость и случайность/Парнюк М. А., Причепий Е. Н., Кизина В. В. и др. Киев, 1988.

[13] *Каган М. С.* Время как философская проблема // Вопр. философии. 1982. № 10. С. 123.

[14] См., например: *Урсул А. Д.* Альтернатива грядущего: гибель или бессмертие? О прогнозировании длительности социального прогресса // Труды X—XI Чтений К. Э. Циолковского. М., 1978; *Фаддеев Е. Т.* Идея бессмертия человечества у К. Э. Циолковского // Филос. науки. 1975. № 2.

[15] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 92.

[16] *Рузавин Г. И.* Синергетика и принцип самодвижения материи // Вопр. философии. 1984. № 8. С. 39.

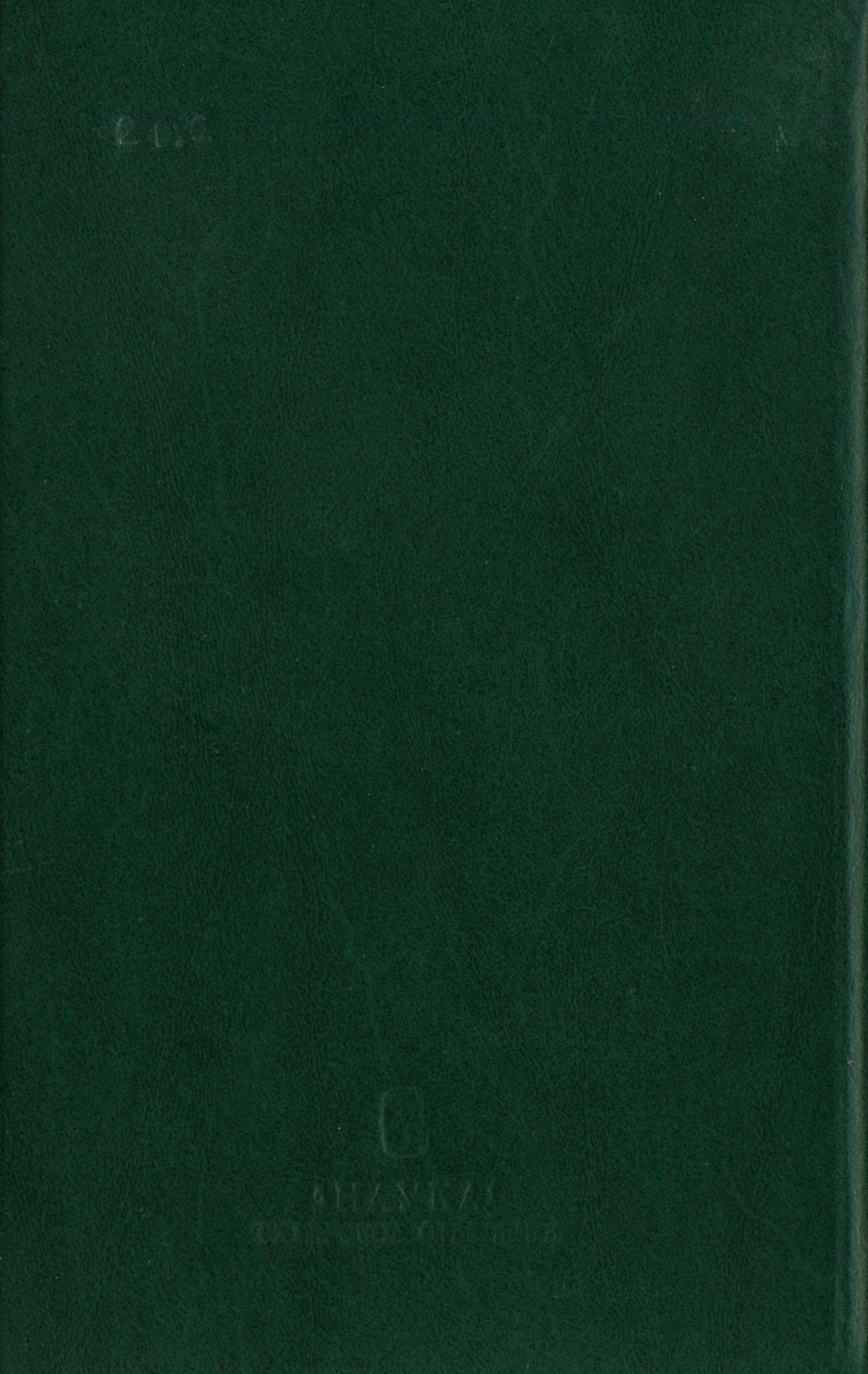
[17] Там же. С. 39, 48.

[18] Там же. С. 40.
[19] Там же. С. 41.
[20] Там же. С. 48.
[21] *Вольтер А.* Философские повести. М., 1954. С. 81.
[22] См.: *Колмогоров А.* Автоматы и жизнь // Возможное и невозможное в кибернетике. М., 1963. С. 7.
[23] См.: *Вишев И. В.* Методологическое обоснование идей К. Э. Циолковского и возможности радикального продления жизни человека // Труды XIV Чтений К. Э. Циолковского. М., 1980. С. 101—107.
[24] См.: *Юрченко И.* Замкнут ли юности код? // Сов. Россия. 1981. 30 сент.
[25] См.: *Вишев И. В.* Геронтология и философия // Филос. науки. 1974. № 1. С 153—155.
[26] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 124.
[27] *Фролов И. Т.* Перспективы человека. М., 1983. С. 323.
[28] Там же.
[29] *Фролов И. Т.* О жизни, смерти и бессмертии // Вопр. философии. 1983. № 1. С. 98.
[30] *Кайко Т. К., Саливон И. И., Тегако Л. И.* Реальное долголетие и иллюзии бессмертия. Минск, 1987. С. 182.
[31] *Фролов И. Т.* Перспективы человека. С. 324.
[32] *Калинин В. Н.* Генетическая инженерия // Большая медицинская энциклопедия. 3-е изд. Т. 29.
[33] См.: *Титов В.* Всем смертям назло... М., 1969.
[34] См.: *Фролов И. Т.* Перспективы человека. С. 325—328.
[35] См.: Там же. С. 332.
[36] *Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека. М., 1984. С. 106.
[37] *Розенфельд А.* Почему мы не бессмерты? // За рубежом. 1987. № 12. С. 20.
[38] *Токарева В.* Длинный день // Новый мир. 1986. № 2. С. 101.
[39] *Углов Ф., Дроздов И.* Живем ли мы свой век. М., 1983. С. 151.
[40] *Ганина М.* Пока живу — надеюсь // Октябрь. 1986. № 10. С. 19.
[41] *Углов Ф., Дроздов И.* Живем ли мы свой век. С. 153.
[42] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 7.
[43] Там же.
[44] *Камю А.* Чума // Избранное. М., 1965. С. 235.
[45] *Углов Ф., Дроздов И.* Живем ли мы свой век. С. 157.
[46] *Астафьев В.* Царь-рыба. М., 1973. С. 45.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

[1] *Козлов В. И.* Исследование проблем долгожительства // Феномен долгожительства... М., 1982. С. 5.
[2] *Горький М.* О знании: Стенограмма лекции, прочитанной 30 марта 1920 года в Рабоче-крестьянском университете // Архив А. М. Горького. М., 1969. Т. XII. С. 111.

ОГЛАВЛЕНИЕ



И.В. ВИШЕВ Проблема личного бессмертия